ثقافة الهند

مجلة علمية ثقافية ، جامعة، فصلية

المجلد ٥٥، العدد ١

٢٠٠٤

مدير التحرير التنفيذي

د. رضوان الرحمن



المجلس الهندي للعلاقات الثقافية

نيو دلهي

إن المجلس الهندي للعلاقات الثقافية منظمة حرة لوزارة الشؤون الخارجية للحكومة الهندية أنشئت عام ١٩٥٠م لإنشاء و تنمية العلاقات الثقافية و التفاهم المتبادل بين الهند و البلدان الأخرى، و ضمن برنامج مطبوعاته ينشر المجلس، من ما ينشر، عدة مجلات: ففي العربية "ثقافة الهند" و في الإنكليزية "Indian Horizons" و "Africa Quarterly" و في الفرنسية "Rencontre Avec L'Inde" و في الأسبانية "Papeles de la India" و في الهندية "Gaganaanchal" و كلها يصدر أربع مرات في السنة.

و المراسلات المتعلقة بالاشتراك و دفع الثمن و شؤون الطباعة و النشر توجه إلى:

The Programme Director (Pub.)
Indian Council for Cultural Relations
Azad Bhavan , Indraprastha Estate
New Delhi-110002 (India)

و حقوق جميع المقالات المنشورة في ثقافة الهند محفوظة فلا يجوز نشرها بدون الإذن، و الآراء التي تحويها المقالات هي آراء شخصية للمكاتبين و الكتاب و لا تمثل سياسة المجلس بالضرورة.

بدل الاشتراك للمجلات الصادرة عن المجلس:

ثمن النسخة	الاشتراك السنوي	اشتراك ثلاثة أعوام
٢٥ روبية	١٠٠ روبية	٢٥٠ روبية
١٠ دولارات	٤٠ دولارا	١٠٠ دولار
٤ جنيهات	١٦ جنيها	٤٠ جنيها

نشرها و طبعها السيد [illegible] كومار المدير العام للمجلس الهندي للعلاقات الثقافية ـ آزاد بهوان، نيودلهي، الهند.

طبعت في مطبعة شيرا، دلهي- ١١٠٠٩٢

ثقافة الهند

المجلد ٥٥ ، العدد ١، ٢٠٠٤م

في هذا العدد

كلمة الناشر

إن هذا العدد لـ"ثقافة الهند" يحتوي على نطاق واسع من الأفكار على الثقافة والتقاليد وأعراف عديد من الأديان ومساهمتها في المجتمع الهندي .

كانت رسالة كافة المفكرين الكبار والأديان الأمن والوفاق و المحبة و التفاهم وإن هذه الطباع المميزة تبدو من الإحتفالات والتقاليد التي قد إختارها مختلف الأديان وطورتها خلال القرون و الإصلاح الإجتماعي حاجة اليوم لتمكين الطبقات المحرومة في المجتمع .

وهذا مما يثير الرغبة أن هذا العدد يحتوي على مقالة في مساهمة الكتاب الهنود في الأدب الطبي والحق أن النظام البديل للطب يعم لا في الهند بل في خارجها كذلك .

وأنا متأكد من أن هذا العدد يزيد القراء رغبة في ثقافة الهند . إننا ننتظر بآرائهم القيمة .

راكيش كومسل

المدير العام

المجلس الهندي للعلاقات الثقافية

كلمة التحرير

هذا هو العدد الأول للمجلة الذي يُصدر في العام الجاري وستنشر أعدادها الأخرى في وقت عاجل وذلك لسد فجوة سنة لم يكن بإمكاننا إصدار أعداد المجلة فيها على مواعيدها. حسب طلبات عدد كبير من القراء ننشر في طيات هذا العدد مقالات على موضوعات لم تتم تغطيتها في الماضي فيحوي هذا العدد تسع مقالات تتراوح من العلوم العربية و الإسلامية الى الموضوعات الإجتماعية التي ستحظى باعجابكم.

تناقش المقالة لمحمد قطب الدين موضوع التقاليد الرائجة في الزواج بين الهندوس ويتطرق فيها الى الجانب الشامل لمثل هذه التقاليد الرائجة في الديانة الهندوسية قديما و حديثا التي تختلف تماما عن مراسم الزواج التي تتبعها الثقافات العالمية الأخرى. ويشير في هذا السياق الى جوانب المراسم الدينية والمذهبية. وليس من الغريب أن هذه التقاليد تختلف من مكان الى مكان آخر لأسباب عرقية ومناطقية .هذه المقالة تلقي الضوء على تقاليد الزواج بالخصوص لهندوس الهند الشمالية المقيمين في بيهار و البنغال و اوترا براديش

و دلهي و هاريانا و غيرها من الولايات. و في هذا الباب لابد من الإشارة إلى أن المسلمين في بعض المناطق أيضا يقلدون الهندوس في بعض هذه التقاليد الزوجية.

ويبرز الدكتور جلال السعيد الحفناوي شخصية مولانا أبو الكلام آزاد متعددة الجهات في مقالته تحت موضوع "مولانا أبو الكلام آزاد ابن مكة ومفسر الهند" ، وستكفي هذه المقالة لمعرفة حياته وأعماله وعبقريته للقراء الجدد وقد حاول الكاتب من خلال هذه المحاولة التأكيد على مهارته في علم التفسير. وستكون ممتعة للقراء بحيث أنها تحوي بعض الانتقادات ضد أفكاره وأعماله التي نشرت في المجلات والجرائد العربية. ويلقي الدكتور مظفر عالم ضوءه على دور مسلمي الهند في كفاح الاستقلال الهندي الذي يمتد أكثر من قرن واحد وإنه يذكر أسماء عديد من الشخصيات الإسلامية البارزة الذين قاتلوا ضد البريطانيا كهنود لا كمسلمين، وكذلك ساهمت دوريات المسلمين في إثارة الوعي والنهضة فيما بين الجماهير المسلمين وحثتهم للقتال ضد الاستعمار.

الدكتور أحمد محمد أحمد عبد الرحمن من خلال مقالته "راجا رام موهن روي" يتحدث عن حياة هذه المصلح الهندي الكبير ويبرز فلسفته "است" التي تبناها في حياته لادخال الاصلاح الاجتماعي في الهند .

ويناقش الدكتور أكبر رضوي حركة الترجمة في عصر الامبراطور أكبر ويذكر الكاتب أن الامبراطور أنشأ معهدا للترجمة حيث تم نقل وثائق سنسكريتية إلى الفارسية وبالعكس تحتوي مختلف مجالات العلم من الفلسفة و الطب والرياضيات والأدب الى علم النجوم. ويدل هذا العمل البناء للامبراطور اكبر على رغبته في نشر العلم والمعرفة. وفي هذا السياق نلفت أنظاركم الى مقاله الدكتور وسيم أحمد الاعظمي الذي يناقش دور الكتاب الهندوس في تطوير الادب الطبي في الاردية . هذه المقالة تأتي في إطار البحث العلمي التي يقطن له الكتاب و الباحثون بالكاد .

الهند تعرف بمعهد الحضارات والثقافات و الأديان المختلفة بل المتضادة في بعض الأحيان، ويعيشها الهندوس والمسلمون والنصارى والبوذيون وغيرهم من متبعي الأديان والمذاهب ذات النطاق الضئيل فالديانة السيخية هي من مثل هذه الأديان ضئيلة النطاق في سياق الهند فحسب. ومقالة أنصار أحمد تتناولها بالإيجاز وتذكر تطورها وفلسفتها التي يعتمد عليها السيخية ، ويسجل اسماء الائمتها التسعة الذين ساهموا في إثرائها ونشرها وسيعترف أن عناصر إسلامية أيضا موجودة فيها .

المقالة للسيدة رانجوكا بالوبوري على الرقص في الهند محاولة بسيطة لتفهيم مختلف أنواع الرقص الكلاسيكي الهندي التي

لا تزال رائجة في أرجاء الهند. ومن خلال هذه المقالة توضح الكاتبة تعقيدات الرقص الكلاسيكي وتبرز جوانبه الدينية والثقافية .

ونأمل في أن المقالات الأخرى المنشورة في هذا العدد أيضا تعجبكم إعجابا ونرجو منكم إرسال ملاحظاتكم البناءة .

وشكرا

د. رضوان الرحمن*



* أستاذ مساعد، مركز الدراسات العربية والإفريقية، جامعة جواهر لال نهرو، نيودلهي

أبو الكلام آزاد بين مكة ومصر والهند

د. جلال السعيد الحفناوي*

مقدمة

كانت مكة المكرمة – ولا تزال محط أنظار المسلمين وقبلتهم جميعا في الماضي والحاضر والمستقبل والملاذ الآمن الذي يلوذون به عندما تضيق بهم السبل وقت الشدائد والمحن وتتقطع بهم الأسباب، ومكة المكرمة هي محط أنظار علماء الهند ومنتهى أملهم أن يشدوا الرحال إليها ليشبعوا من فيض علمها الوافر حيث كان الحرم المكي جامعة إسلامية مفتوحة لعلماء العالم الإسلامي بشكل عام، ولعلماء شبه القارة الهندية بشكل خاص، وملاذا آمنا لهم

---

* أستاذ اللغات الشرقية والحضارة الإسلامية المساعد، الجامعة المصرية للثقافة الإسلامية (نور - مبارك) ألماتي - كازاخستان

فهاجروا إليها وعاشوا في كنفها مجاورين، وهذا ما يؤكد على عالمية مكة المكرمة وأنها عاصمة الثقافة الإسلامية قديما وحديثا.

لقد استمدت الحركات التحررية والنهضة العلمية والبعث الإسلامي في الهند القوى من العلماء الهنود الذين كانوا يعيشون في مكة وكان لهم هدفان، هدف ديني يتعلق بتعلم العلوم الشرعية وهدف تحرري وهو استنهاض الهمم لطرد المستعمر الإنجليزي.

ويمكن القول إن كثيرا من حركات الإصلاح الديني التي قامت في شبه القارة الهندية كانت متأثرة بما يدور في مكة المكرمة التي ضمت بين أكنافها جماعة كبيرة من العلماء الذين كانوا يتلقون العلوم الشرعية والفقهية في الحرم المكي لنيل الإجازة في العلوم الدينية من علماء مكة التي هي منتهى أمل جميع علماء الهند الذين سعوا إليها سعيا حثيثا للحصول عليها كي تصبح لهم مكانة مرموقة ومتميزة بين أقرانهم من العلماء في الهند بعد عودتهم إليها، ولم يكن يعترف في الهند بعالم في الحديث النبوي أو تفسير القرآن الكريم ما لم يكن قد قرأ على أحد علماء مكة وأخذ منهم الإجازة بذلك

ومن هؤلاء العلماء على سبيل المثال، مولانا خير الدين والد أبي الكلام آزاد، والنهروالي نزيل مكة وصاحب كتاب "الإعلام بأعلام بلد الله الحرام" وعبد الحق المحدث الدهلوي، وشاه

ولي الله الدهلوي وأسرته شاه رفيع الدين وشاه عبد القادر مفسر القرآن، وشاه عبد العزيز صاحب الفتوى الشهيرة ضد الإنجليز بأن الهند دار حرب، ورحمت الله الهندي مؤسس المدرسة الصولتية بمكة، ومسعود رحمت الله المكي، ومحمد طيب الرامبوري المكي، ومحمود الحسن شيخ الهند وأسير مالطة، وإمداد الله المهاجر المكي وغيرهم من العلماء الذين كانت مكة تعج بهم والذين ارتبطت أسماؤهم بالمشاركة في حركة تحرير الهند وإثراء الحياة العلمية بها

وكان أبو الكلام آزاد (١٣٠٥ هـ - ١٨٨٨ م) (١٣٧٥ هـ - ١٩٥٨ م) ابن مكة و مفسر الهند من أبرز علماء الهند الذين صار لهم شأن عظيم بعد عودته إليها، حيث قضى طفولته الأولى بين أرجاء مكة وتعلم في الحرم المكي، وتركت هذه التربية أثرها فيه وأسهمت في تكوينه الفكري والعلمي وقد انعكس ذلك على حياته العملية بعد ذلك حتى أطلق عليه صاحب الإمامتين: الإمامة في الدين، والإمامة في السياسة.

لقد كان مولانا أبو الكلام آزاد ابن مكة شخصية ثرية متعددة الجوانب، فهو سياسي محنك ومجاهد في سبيل تحرير الهند، وعالم دين، ومفكر، وفيلسوف، وعالم في علوم الصوت، ومفسر للقرآن، ومؤرخ في تاريخ العرب والعجم، وهو خطيب مفوه وكاتب بارع، وخبير تعليمي، وأديب، وصاحب أسلوب مميز في العربية

والأدبية، وصحفي له مدرسة صحفية مشهورة، وثوري ورئيس أكبر حزب سياسي وهو حزب "المؤتمر" الهندي والذي ظل يحكم الهند قرابة خمسين عاما، وساهم في استقلال الهند عام ١٩٤٧ م وظل وزيرا للثقافة حتى وفاته عام ١٩٥٨ م.

وسوف نتناول في بحثي عن أبي الكلام آزاد ابن مكة ومفسر الهند محاور ثلاثة هي:

المحور الأول: البيئة العلمية المكية زمن مولد أبي الكلام آزاد، وبيئة مكة الاجتماعية من الأشراف والمهاجرين والمجاورين من مشارق العالم الإسلامي ومغاربه، والحياة الثقافية والتربوية في مكة والتي أهلتها لتكون عاصمة الثقافة الإسلامية، ثم نشأة أبي الكلام آزاد في مكة وتربيته المكية وتأثير أمه العربية فيه

المحور الثاني: أثر تربية مكة في أبي الكلام آزاد، وتناولت فيه أثر التربية المكية فيه، وانعكاس ذلك على مؤلفاته، وأثر هذه التربية في تكوينه الفكري واللغوي حيث كانت اللغة العربية لغته الأم وتأثيرها في كتاباته وأسلوبه العربي والأردي، ويلاحظ من كتاباته ويتضح تأثير اللغة العربية من خلال افتتاحياته العربية لصحفه الأردية كالهلال والبلاغ، وصحفه العربية كالجامعة وثقافة الهند، وأثر اللغة العربية على لغته الأردية في كتابه "غبار خاطر" واستخدامه للآيات القرآنية والأحاديث النبوية والأشعار والحكم

والأخلاق العربية. كما أن الحياة في مكة قد أهلته ليكون قائدا سياسيا وأثارت اهتمامه بقضايا العالم الإسلامي وعلى رأسها مسألة الخلافة الإسلامية التي كانت تشغل بال المسلمين آنذاك.

المحور الثالث: أبو الكلام آزاد مفسر الهند وتفسيره "ترجمان القرآن"، ويدور محور البحث فيه حول أبي الكلام آزاد مفسر الهند وتفسيره "ترجمان القرآن"، وظروف كتابة هذا التفسير وخصائص التفسير العامة ومنهجه في التفسير ومصادره وتفسيره لأم الكتاب واستخدامه للآيات القرآنية والأحاديث النبوية، والحقائق التاريخية في التفسير، واهتمامه بالقصة القرآنية.

المحور الأول: الحياة الاجتماعية والبيئة العلمية في مكة زمن مولد أبي الكلام آزاد

(أ) الحياة الاجتماعية في مكة

مكة المكرمة هي بلدة قديمة عرفت قبل مجيء إبراهيم عليه السلام إليها ليرفع قواعد البيت العتيق، وعندما وصلها كانت قرية صغيرة تقع في واد غير ذي زرع تحيط بها الجبال من كل جانب وتتفق جميع الروايات على أن جرهم كانت بمكة المكرمة في عهد إسماعيل عليه السلام(١).

وفي أواخر القرن الثالث الميلادي أو أوائل القرن الرابع الميلادي: استولى على مكة جماعة من سكان جنوب الجزيرة العربية

وطردوا جرهم منها بيد أن جو مكة المكرمة لم يلائم هؤلاء فغادرتها غالبيتهم، وبقي فيها قسم منهم وهم الذين عرفوا باسم خزاعة. وفي منتصف القرن الخامس الميلادي انتقلت الزعامة لقصي بن كلاب أحد أحفاد إسماعيل عليه السلام وقصي هو الجد الرابع للنبي محمد صلى الله عليه وسلم(٢).

ولمكة المكرمة أسماء كثيرة منها بيت الله الحرام، ومكة، وأم القرى، والبلد الأمين. قال أبو بكر الأنباري : سميت مكة لأنها تمك الجبارين أي تذهب نخوتهم، ويقال إنما سميت مكة لازدحام الناس بها من قولهم : قد امتك الفصيل ضرع أمه إذا مصه مصاً شديداً، وسميت بكة لازدحام الناس بها، ويقال: مكة اسم المدينة وبكة اسم البيت(٣).

ومع نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر كانت بنية مكة الاجتماعية تتكون من الأشراف الذين كانوا يحكمون المدينة، ثم الأعيان والتجار إلى جانب جماعة كبيرة من المجاورين وفدوا إلى مكة وجعلوها ملاذاً آمنا لهم قادمين من مختلف أنحاء العالم الإسلامي، ومن بينهم عدد كبير من المهاجرين الذين وفدوا من شبه القارة الهندية، وجاوة وبخارى وأفغانستان، وإيران، ومصر، والمغرب، وإفريقيا، وذلك لأسباب سياسية ودينية وتعليمية، وقد وفد علماء الهند إلى مكة ليلوذوا ببيت الله الحرام، ويعدوا العدة لإخراج المستعمر الإنجليزي من بلادهم، وكذلك ليتقوا

العلوم الشرعية وحصلوا على الإجازة من علماء الحرم لكي يواصلوا عملهم في الهند، ومنهم من أنشأ الكتاتيب والمدارس، وكانت الحياة الاجتماعية في مكة تشهد في ذلك الوقت حركة ثقافية وعلمية عظيمة.

وبعد منتصف القرن التاسع عشر الميلادي كثرت هجرة المسلمين إلى مكة المكرمة من مختلف أنحاء العالم الإسلامي ولعل الاضطرابات السياسية والحروب الطاحنة في مختلف أرجاء البلاد الإسلامية جعلت كثيرين منهم مستحيلين العيش فيها، ليبتعدوا عن تلك المشكلات ولا يمكن تجاهل العامل الديني، فالأفئدة المؤمنة تهوي إلى العيش في أقدس بقعة على ظهر الأرض. وتعددت كل جالية تتجمع في ناحية معينة من نواحي مكة المكرمة، ولهذا نجد هناك أسماء تنسب لتلك الجاليات مثل زقاق المغاربة وزقاق البخارية، وحي الجاوي(٤) ولعل أبرز ما كان يميز الشرائح الاجتماعية في مكة في ذلك العهد هم المجاورون والمهاجرون.

وقد أثرت هذه الهجرات على البنية السكانية للمجتمع المكي الذي تميز بالعالمية، وكانت الجالية الهندية من أنجح الجاليات التي تواءمت مع المجتمع المكي وانسجمت معه، وكان خير الدين زركلي ممن تكلم أن من الذين هاجروا إلى مكة عندما صارت الهجرة اختيارا الكثير من البيوت العلمية في العالم الإسلامي وأقاموا في محلة القرارة المتصلة بباب السلام.

كانت تلك الأحداث التي عاصرها خير الدين والد أبي الكلام آزاد، وقد بزغ فيها نجم آل سعود وفي أسرة شتتها القتال، ومزقتها الفرقة وتكالبت عليها قوى الشر من الأمراء الطامعين، ومن العثمانيين وأتباعهم، ولكن الإمام عبد الرحمن والد الملك عبد العزيز قد دان له حكم الرياض سنة ١٣٠٨ هـ - ١٨٩٠م(٥) أي أثناء وجود أبي الكلام آزاد في مكة المكرمة

(ب) البيئة العلمية المكية

بدأت الهجرة إلى مكة تتسع أبوابها وبدأت آفاق الإسلام تجد طريقها ميسورة إلى مكة أكثر من ذي قبل، فكثر المجاورون وتنوعت أصنافهم، فكان منهم المنقطعون للعبادة والزهد ومنهم العلماء الذين دفعهم أن يجاوروا بيت الله الحرام وينشروا علومهم في أرجائه وقد ساعد الأخيرون على نشاط التعليم في أوائل العهد العثماني واستطاعوا بالاشتراك مع العلماء من أهالي مكة القدماء أن يضيفوا إلى قائمة البيوت التي تخصصت للعلم ويبقى التعليم في مكة في هذا العهد على وتيرته التي ورثها من القرون السابقة يتلخص في طلب العلم في حلقات الدروس التي ينظمها العلماء في المسجد الحرام أو في المدارس التي ينشئها المحسنون لإيواء الطلبة أو تدريسهم وفي بعض دور العلماء الذين كانوا يمنحون طلابهم دروسا خاصة (٦).

١ - الكتاتيب

تعددت الكتاتيب في هذا العهد لتعليم القراءة والهجاء، ومن أشهرها كتاب الشيخ محمد الغزاوي والشيخ محمد الصابي، والسيد عبد الله مجاهد، والشيخ عبد الله حمدوه السناري، والشيخ أحمد السوركتي. وظهرت كتاتيب من نوع آخر تعنى بتعليم الخط والحساب ومن أشهرها كتاب الشيخ عزاوي وتلميذه الشيخ محمود زهدي وابنه الشيخ تاج عزاوي ثم الشيخ سليمان عزواي. وكان الشيخ فرج إلى جانب براعته في فنون الخط مبرزاً في علوم اللغة العربية وآدابها، وله شهرة واسعة بين علماء المسجد الحرام.

وكان للبنات كتاتيب موزعة في بعض أحياء مكة أشهرها كتاب أشيه في المروة(٧)، وكانت الكتاتيب في أوائل القرن الرابع عشر للهجرة منتشرة في كل حارة، وكانت مهمتها ختم القرآن مجوداً، علاوة على تعليم الطلاب القليل من مبادئ القراءة والكتابة. وفي هذه الكتاتيب كان الطلاب يجلسون على الأرض، وغالباً ما يكون هؤلاء متفاوتين في السن، فمنهم الكبير والصغير، ويقسم المعلم - الذي يدعى الفقيه - الطلاب إلى مجموعات ويختار من بينهم العرفاء ليساعدوه في التحفيظ، ومما يؤخذ على هذه الكتاتيب أنها لم تكن تراعي مبادئ الصحة العامة، كما أن الأثاث الذي يضمه الكتاب في غاية البساطة، ولم تكن على مستوى تعليمي ملائم فقد يقضي الطالب في الكتاب وقتاً طويلاً، ومع هذا تبقى حسناته

المعرفية محصورة في الحروف الهجائية، ولعل ذلك راجع إلى جمود أساليب التدريس(٨).

وكان للكتاتيب أعياد خاصة، فربما بلغ الطفل جزءاً من القرآن أو أكثر فيهيئ له أهله احتفالاً يمشي فيه أولاد الكتاب ليجوبوا شوارع مكة هازجين بأناشيدهم، ويمشي الناجح في طليعتهم ممتطياً جواداً زينت جوانبه بالحرير والقصب حتى إذا انتهى هذا العرض انصرف التلاميذ إلى بيوتهم ويسمون هذا الحفل "الصرافة" كما يسمون غيره "القلابة" لأنه انتقال من مرحلة إلى أخرى(٩).

٢ ـ المدارس

ظلت علاقة الهنود بمكة المكرمة وطيدة في الماضي والحاضر وساهموا في إثراء البيئة العلمية في مكة، واشتهر بعض الحكام المسلمين الهنود عناية بالتعليم في مكة، وأسسوا عدداً من المدارس منها المدرسة الغياثية أو البنغالية ومؤسسها الملك منصور غياث الدين بن المظفر أعظم شاه، صاحب البنغال وتم البناء في جمادى الأولى عام ٨١٤ هـ، وكانت أوقافها بالضيعة المعروفة بالركاني بواد قريب من مكة المشرفة(١٠).

وكان حكام الدولة الكجراتية غيورين على نشر الإسلام وأظهروا اهتماماً بمكة المكرمة وأنشأ أحد سلاطينها وهو أحمد شاه

(٨١٤ - ٨٤٥ هـ) مدرسة في مكة عرفت باسم المدرسة الكنباتية نسبة إلى حاضرة إحدى ولايات كجرات، وممن درس بها المؤرخ الشهير قطب الدين النهروالي، وكانت تدرس الفقه الحنفي، وتقع بالجهة الجنوبية من المسجد الحرام(١١).

وقد تبارى الأمراء والأثرياء الهنود في تمويل هذه المدارس وتخصيص أوقاف لها للإنفاق عليها، وقد ظلت مفتوحة لجميع أبناء مكة وساهمت في إثراء الحياة العلمية والثقافية بها(١٢).

وظهر اهتمام المجتمع المكي بالعلم والتعليم منذ أمد بعيد غير أن ذلك ظهر جليا في أواخر القرن الثالث عشر الهجري حيث نشطت حركة إنشاء المدارس الأهلية في مكة المكرمة فكان منها: المدرسة الصولتية ١٢٩٢هـ والمدرسة الفخرية ١٢٩٦هـ ومدرسة دار الفائزين ١٣٠٤هـ ومدرسة محمد حسين خياط الخيرية ١٣٢٦هـ ومدرسة عبد الكريم الطرابلسي ١٣٢٧هـ ومدرسة الفلاح ١٣٣٠هـ.

أ- المدرسة الصولتية:

وفي هذه الأثناء هاجر إلى مكة المكرمة علامة من أفذاذ الهند المجاهدين ضد الاستعمار الإنجليزي هو الشيخ رحمت الله العثماني بعد أن شارك في الثورة الهندية سنة ١٨٥٧م ضد الإنجليز ولما فشلت الثورة رصد الإنجليز مكافأة لمن يدلهم على الشيخ

رحمت الله وصادروا أملاكه وحظروا بيع كتبه فاضطر إلى الهجرة من الهند متخفيا حتى وصل إلى مكة سنة ١٢٧٨هـ/ ١٨٦٢م. وفي مكة حصل على إجازة التدريس في المسجد الحرام وسجل اسمه في السجل الرسمي لعلماء الحرم، وفي ١٢٨٥هـ أسس أول مدرسة في مكة وسميت في سنة ١٢٩٢هـ باسم المدرسة الصولتية نسبة إلى الأميرة صولت النساء وهي أميرة هندية مسلمة تبرعت ببنائها، وبقي الشيخ رحمت الله مديرا ومدرسا فيها إلى وفاته في ٢٢ رمضان سنة ١٣٠٨هـ الموافق ١٨٩١م ودفن بمقبرة مكة (١٣).

ومن أشهر كتبه "إظهار الحق" في الدفاع عن الدين الإسلامي وألفه بالعربية سنة ١٢٨٠هـ/ ١٨٦٤م.

وقامت هذه المدرسة بدور بارز في تعليم الدين والعربية والقرآن، وتقع في حارة الباب بالخندريسة وقد أقبل الطلبة على المدرسة الصولتية إقبال الظامئين إلى مناهل العلم، كما أقبل بعضهم على دروس الشيخ رحمت الله التي خصصها في المسجد فأنتجت جهوده في حلقته بالمسجد وفي بيته بحارة الباب إنتاجا خدم البلاد من ناحيتها العلمية خدمة لا تزال آثارها ماثلة إلى اليوم في أشخاص الكثير من أجلة العلماء وأصحاب المناصب الدينية والقضائية ومن أشهر من أنجبتهم جهود الرجل من العلماء من آل مرداد والمفتي والعجيمي والخضري والطيب والدهان والدهلوي والدحلان وبابصيل والزواوي والكتبي وكمال والقاري والمشايخ: حسن مشاط وعيسى

رولس ويحيى أمان وغيرهم من علماء مكة ولا تزال المدرسة باقية إلى اليوم(١٤).

ب ـ المدرسة الفخرية:

ونشط الشيخ عبد الحق قاري أحد الأساتذة في المدرسة الصولتية لتقليد أستاذه فأسس في عام ١٢٩٩هـ المدرسة الفخرية بجوار باب إبراهيم ودعا الأثرياء إلى مساعدته فاستجيبت طلباته وشرعت مدرسته تؤدي دورها جيداً في خدمة البلاد.

ج ـ مدرسة محمد حسين خياط الخيرية:

نشط الحسين في هذا العهد لخدمة العلم فأسس أول مدرسة حكومية عربية، فقد بنى أمام باب السلام مدرسة أسماها الخيرية سنة ١٣٢٦هـ، وطلب إلى الشيخ محمد خياط أن ينتقل بتلامذة مكتبه إليها، ثم أضاف إليها مدرستين أوليتين إحداهما في المعلاة والثانية في حارة الباب، ثم أنشأ مدرسة أرقى من ابتدائية في قلعة السلطان المهدي أسماها (الراقية) ١٣٣٥هـ وأخرى تشبه الثانوية في نفس العمارة أسماها (العالية) ١٣٣٥هـ وأسس وكالة للمعارف جعل رئاستها لأحد العلماء في مكة وكان أول من تولاها الشيخ علي مالكي.

وأسس الشيخ عبد الكريم الطرابلسي في سنة ١٣٢٧هـ مدرسة بقاعة الشفا، وهي أول مدرسة عربية عنيت بتدريس

التلاميذ في مكة جلوساً على مقاعد الدراسة أمام السبورة. وعندما فاز الدستوريون في انقلابهم الثاني عام ١٣٢٧هـ شرعوا يؤسسون مدارس في الحجاز فأنشأوا في مكة مدرسة أمام باب الصفا سموها مدرسة (برهان الاتحاد) ثم بنوا لها أمام قصر السلطنة في أجياد بناية نقلوها إليها.

د ـ مدارس الفلاح:

وفي عام ١٣٣٠هـ فكر المحسن الكبير الحاج محمد علي زينل في العناية بشؤون التعليم فأسس في كل من مكة وجدة مدرسة كان ينفق عليهما من ماله الخاص كما أنشأ مثلهما في بومباي بالهند وقد تأسست بذور مدرسته في مكة من كتاب الشيخ عبد الله حمدوه السناري الذي قبل أن ينضم وطلابه إلى المشروع، وتأسست في حارة الباب ثم انتقلت إلى القشاشية أمام باب علي قبل توسعة المسجد، وقد ظلت فيها إلى أن أسست لها بناية في الشبيكة وهي باقية فيها إلى اليوم، وقد فوضت إدارتها في يوم التأسيس إلى السيد محمد حامد، ثم أعقبه السيد طاهر الدباغ مدير المعارف فيما بعد.

وقد أسهمت مدرسة الفلاح بمكة بأوفى نصيب في خدمة العلم وأنجبت إلى اليوم عدداً عظيماً من طلبتها الذين شغلوا كثيراً من مناصب الحكومة، كما أنجبت علماء أسهموا بحلقاتهم في شؤون التدريس بالمسجد الحرام(١٥)

وفي أواخر العهد العثماني طرأ تغيير على منح الإجازات التعليمية فأصبح على كل من يرغب في التدريس في المسجد الحرام أن يقدم طلباً لقاضي القضاة. وفي أوائل العام الهجري يعقد القاضي اجتماعاً مجلساً علمياً برئاسته، ويحضره كل من مفتي الشافعية، ومفتي المالكية، مفتي الحنابلة، وكان يمتحن الطالب في اليوم الواحد في درس، أو درسين فإذا نجح أعطيت له شهادة التدريس بالمسجد الحرام، ثم يرفع اسمه للحاكم ليعطيه من الحنطة التي كانت ترد لأهل الحرمين الشريفين، ولم تكن الدولة تدفع رواتب إلا لكبار المدرسين كالسيد بكري شطا، والشيخ عمر باجنيد، والشيخ بماقي كما عين زمن الدولة العثمانية مراقباً للمسجد الحرام يشرف على سير الدروس، ويمنع من التدريس كل من لا يحمل ترخيصاً بذلك(١٦).

ومن الملاحظ أن عدداً كبيراً من المدارس التي ظهرت في مكة المكرمة أنشأها مسلمون من خارج مكة المكرمة، ولعل هذا له أسبابه عدة، ومنها أن المسلمين رغم انتمائهم لدول متعددة ظلوا يشعرون بانتمائهم إلى كيان واحد فلا يحتاج المسلم الهندي - على سبيل المثال - إلى إجراء معاملات، أو حمل جواز سفر لو أراد التوجه إلى مكة المكرمة، وهذا هو العامل الذي سهل على العلماء المسلمين الرحلة في طلب العلم.

٣ ـ بيوت العلم

و في ذلك العهد كانت هناك ظاهرة تستحق الدراسة لما لها من بالغ الأثر على الحياة العلمية في المجتمع المكي آنذاك ألا وهي ظاهرة بيوت العلم، فقد ظلت بيوت العلم المشهورة على حالها في هذا العهد تبث علومها الدينية في حلقات بالمسجد أو في بيوتها الخاصة إلى جانب المدارس، وظل أبناؤها وتلاميذها يتوارثون ذلك ولقد أحصيت حلقات التدريس في المسجد الحرام في بعض الأوقات نحو مائة وعشرين حلقة تتناوب التدريس في الأصائل والبكور وبين أطراف الليل والنهار في نشاط وزحام.

و من أشهر بيوت العلم في هذا العهد على سبيل المثال آل عبد الشكور وقد قدم جدهم عبد الشكور من الهند ومنهم المشايخ زين العابدين بن علي، وعبد الله بن عبد الشكور، وعبد الملك بن عبد الشكور، ومحمد بن عبد الله بن محمد وكان من علماء مكة وشعرائها.

و عرف من بيت سنبل عدة علماء أشهرهم الشيخ طاهر سنبل المتوفى في سنة ١٢١٨هـ وكان محقق وقته ونسخته من صحيح البخاري كانت مرجعاً في بابها، وكان شخصه مرجعاً مهماً للفتاوى.

و بيت مرداد وكانوا أغلبهم بالمقام الحنفي وخطباء المسجد، والمشهور من عرف منهم هم الشيخ عبد الله بن صالح مرداد ثم ابنه الشيخ أحمد أبو الخير مرداد وكان من أعيان علماء عصره والشيخ محمد علي مرداد المتوفى سنة ١٢٩٣هـ وجدهم الأعلى كان من مهاجري الأفغان وكانت شهرتهم (أمير داد) وعرف منهم الشيخ عبد الله أبو الخير مؤلف كتاب "نشر النور والزهر" وهو عرض مفصل لتراجم علماء مكة.

و بيت الدهان، وقد قدم جدهم الأعلى من الهند وكان يتعاطى دهن المعروف فعرف بهما، ومن أشهر علماء هذا البيت الشيخ أحمد بن سعيد المتوفى عام ١٢٩٣هـ وابنه أسعد دهان قاضي مكة والشيخ عبد الرحمن وكان مدرساً في مدرسة الصولتية وقد توفي في عام ١٣٢١هـ ولا يزال أعقابهم إلى اليوم معروفين ببيت الدهان في شعب عامر والنقا والجياد.

و عرف بيت السيد كوجك بالعلامة السيد عبد الله البخاري، وكان قد جاور بمكة في أواخر القرن الثالث عشر واشتغل بالتدريس، وقد توفي عام ١٢٩٧هـ وخلفته ذرية منهم السيد كوجك من أئمة المقام الحنفي.

واشتهر غير هؤلاء كثير من العلماء المجاورين كان فيهم المصري والمغربي والهندي والتكروني والسندي وكان من بينهم

علماء من المجاورين تلقى أكثرهم العلم في مكة ثم اتخذ له في مسجدها أو في بيته حلقة يدرس لهم ومن أشهر هؤلاء المشايخ: أحمد الخطيب سنبس، وإسماعيل منكابو، وأحمد الجاوي، ومحمد أزهر، وعبد الله بن محمد أزهري، ومحمد شاذلي، ونووي جاوي، والفطاني، ومحمد منجاو وغيرهم(١٧).

ويمكن الرجوع إلى الكتابات الهندية وخاصة الرحلات التي تناولت الحياة الاجتماعية والعلمية في مكة المكرمة بالتفصيل في ذلك العهد فيما يربو على مائتي رحلة إلى مكة، ومن أشهر هذه الرحلات التي تناولت هذه الحقبة رحلة حاجي محمد منصب علي خان المعروفة بـ (كعبه نما) عام ١٨٧١م، ورحلة محمد عمر علي خان عام ١٨٨٠م، وهو نفس العام الذي ولد فيه أبو الكلام آزاد وهي المعروفة باسم "زاد غريب" و"رحلة الصديق إلى بيت الله العتيق" للأمير صديق حسن خان البهوبالي عام ١٢٦٨هـ وغيرها. وتعد هذه الكتابات مصدراً مهماً من المصادر التاريخية التي تعرفنا بالجوانب الاجتماعية في مكة في ذلك العصر(١٨).

نشأة أبي الكلام آزاد في مكة وتربيته المكية

أ. أجداده وأسرته:

وفدت أسرة أبي الكلام آزاد على الهند من "هرات" بأفغانستان أيام الإمبراطور المغولي ظهير الدين بابر مؤسس الدولة

المغولية في الهند سنة ٩٣٢هـ/١٥٢٦م، واستقرت الأسرة في مدينة "آكره" أولا ثم انتقلت إلى دهلي وحظوا بالقرب من الأباطرة المغول أيام ازدهار دولتهم، فكان أحد أجداده "مولانا منور الدين" يشغل وظيفة ركن الدين وهي وظيفة يشرف منها على التعليم في الدولة وحين أخذ شأن هذه الدولة في الاضمحلال بعد الإمبراطور "أورنجزيب" واستولى الإنجليز على كل شئ توفي جد مولانا آزاد لأبيه، وترك ابنه "خير الدين" والد آزاد صغيرا فكفله جده لأمه وربّاه تربية دينية صوفية، ولكن الجد لم يطق المقام في دهلي، وهو يرى أشلاء الدولة الإسلامية تتمزق، والإنجليز يتحكمون في كل شئ فيها فاستقر رأيه على الهجرة منها بأسرته ومعه حفيده خير الدين إلى مكة ليقضي حياته بجوار المسجد الحرام، ولكنه وهو في بومباي قبل أن يستقل باخرته، وافته المنية سنة ١٨٥٦م(٤٩).

وكان مولانا خير الدين والد آزاد في الخامسة والعشرين من عمره آنذاك، فواصل رحلته مع أسرته إلى مكة حيث استقر بها وبنى له دارا فيها وتزوج بنت أحد كبار علماء المدينة المنورة المعروفين وهو الشيخ محمد ظاهر الوتري، وقد اضطلع مولانا خير الدين بمهمة جليلة كان القدر قد اختاره لها، وكان لها أثرها الحي في أهل مكة، وفي حجاج بيت الله، إذ رأى عين زبيدة التي كانت تمد مكة بمياهها منذ أن أنشأتها السيدة زبيدة زوج الخليفة العباسي هارون الرشيد قد تهدمت وجف ماؤها وتعطلت قنواتها، فهب لإصلاحها، وأهاب بالمسلمين في الهند والبلاد العربية وتركيا

أن يسهموا بأموالهم في هذا المشروع العظيم وجاءت التبرعات من كل مكان، وجمع منها حوالي مليوني روبية استطاع بهما أن يجدد العين وقنواتها، ويجري الماء إلى مكة وأحيائها وقصباتها، وكافأه السلطان عبد الحميد الثاني على هذا العمل فمنحه أرفع الأوسمة تقديرا لجهوده، وكان مولانا خير الدين عالما جليلا صوفيا متعبدا، له أتباع ومريدون في الهند وغيرها وقد عاش أكثر السنين مطمئن البال متنقلا بين مكة والهند والبلاد العربية وتركيا(٢٠).

وكان خير الدين والد مولانا آزاد أديبا وفقيها ترك مؤلفات بالعربية والفارسية والأردية، ويقول عنه آزاد: "كان والدي معروفا في ربوع العالم الإسلامي، وطبع كتابا له في مصر باللغة العربية في عشرة مجلدات"(٢١).

وكان مولانا خير الدين عالما وشاعرا ويتخلص بـ"خيوري"، وترك مؤلفات منها: "التحفة المصرورية في المعارف الخيورية"، وهو كتاب منظوم في قالب المثنوي، و"تتويج الدرر البهية في إيمان الآباء والأمهات المصطفوية"، و"المنتخب المسرور لأصحاب القبور"، و"عقائد الفريقين" وصدر هذا الكتاب الأخير باللغات العربية والفارسية والأردية.

وكانت والدة مولانا آزاد عربية من المدينة المنورة، وأبوه من الهند ولكنه صار عربيا حيث أقام في مكة ثلاثين سنة وقضى هذه الفترة الطويلة في التعبد وفي صقل لغته العربية(٢٢).

وبعد خير الدين والد آزاد إلى كولكاتا بأسرته عام ١٣٠٨هـ/١٨٩٠م واستقر بها بعد أن كسرت ساقه وأشار عليه مريدوه بالسفر إلى كلكتا للعلاج يقول آزاد "عاد والدي مع أسرتي إلى كولكاتا في عام ١٨٩٠م وكان سبب عودته إلى الهند أنه عندما كان في جدة في إحدى الغرف كسرت عظام ساقه ولم يجد هناك طبيبا يعالجه ويعيد عظامه إلى مكانها فأشار عليه أصدقاؤه أنه يستطيع علاجها في كلكتا لذا سافر إلى الهند بهدف العلاج، وبعد أن تم علاجه أراد العودة ولكن أصدقاءه ومريديه أصروا على بقائه وأجبروه على البقاء، وفي عام ١٨٩١م توفيت والدتي، ووريت الثرى في كولكاتا"(٢٣)

ب: ميلاده وتربيته المكية:

وفي مكة وقبيل عودته ولد لخير الدين ولد سماه "محيي الدين أحمد" واسمه التاريخي فيروز بخت وتخلص بآزاد، وتكنى بأبي الكلام ولكن يوقع باسم أحمد، وعندما عمت شهرته الآفاق سمي أبو الكلام(٢٤).

ولد آزاد في ذي الحجة ١٣٠٥هـ الموافق ١٨٨٨م في محلة قدوة بباب السلام بمكة المكرمة(٢٥) ويقول مولانا آزاد "ولد المدعو بأبي الكلام، في ذي الحجة ١٣٠٥هـ/١٨٨٨م من العدم إلى الحياة واتهم بتهمة الحياة، فالسلف نجم وبدأت مسيرة التجربة

وبعطى موطن أبائي، وطوية هي وطني الأصلي، ومولدي وطفولتي كانت في واد غير ذي زرع عند بيت الله الحرام أي مكة المكرمة زادها الله شرفا وكرامة في محلة قدوة المتصلة بباب السلام"(٢٦).

و قد نشأ آزاد وترعرع في مكة المكرمة وقضى طفولته الأولى بين ربوعها وقد اختلف المؤرخون حول سنوات طفولته في مكة ولعل أصح الروايات تلك التي صدرت على لسانه، فقد تعلم آزاد العربية في طفولته وكان يذهب وهو في الرابعة من عمره إلى الحرم المكي لتلقي دروسه الأولى ويقول: كان الشيخ يبدأ يومه بقوله "يا فتاح" ثلاث مرات، ويستفتح بقوله "رب يسر ولا تعسر" ثم يبدأ في قراءة ألف باء وتعليمنا الحروف الأبجدية، وأنا أتذكر هذه الأحداث جيدا"(٢٧) ومما سبق يتضح أن آزاد عاش في مكة حتى الرابعة من عمره وأن ما يتذكره من أحداث حدثت له في مكة لا يمكن أن يتذكرها طفل رضيع عمره عامان فقط كما أشار عدد من المصادر إلى ذلك. يقول مولانا عبد الرزاق المليح آبادي يقول مولانا آزاد: " إنني أتذكر مرارا أحداث الطفولة وصباي الأولى ولا زلت أتذكر جيدا عددا من الأحداث المهمة وأنا في الرابعة من عمري، وأتذكر جيدا الاحتفال بذلك اليوم الذي بدأت فيه حفظ القرآن في الحرم الشريف، وكنت في الخامسة من عمري في ذلك الوقت عندما بدأ والذي هذا الاحتفال ومعه المرحوم الشيخ عبد الله مرداد، وقد كانت اللغة العربية هي لغة الحديث في بيتنا ولم تكن تجيد

الحديث بالأردية بشكل جيد، وكانت أختي الكبرى والمتوسطة تتحدثان العربية في أغلب الأوقات، وفي بداية طفولتي في مكة المكرمة كانوا يتحدثون الأردية في بيتنا ولكن الوالدة المرحومة كانت لا تحبذ الحديث بالأردية وقد ساعد ذلك بلا شك في تعلمي العربية والإحساس بأنها لغتي الأم(٢٨).

و قد بدأ أزاد تعليمه في البيت وكانت خالته هي أستاذته الأولى التي قرأ عليها دروسه يقول أزاد: "بدأت التعليم في البيت على يد خالتي وكانت تعرف القراءة والكتابة جيداً وكانت تتلو القرآن بصوت جميل، وقبل مغادرة مكة كنا قد انتهينا من حفظ القرآن وكنت قد بدأت الذهاب لقراءة القرآن في الحرم الشريف، وكان الشيخ حسن أكبر القراء في الحرم في ذلك الوقت، وكنت أتعلم القراءة من أبناء خالتي محمد سعيد، ومحمد شفيع ومحمد مكي وكنا نذهب سوياً في الصبح"(٢٩).

و هكذا تعلم أزاد الفصاحة والبلاغة والخطابة والجميع يعلم أن والدته لم تكن عربية الأصل فحسب، بل كانت من أسرة تميزت بالعلم والفضل وقد بدأ أزاد يتعلم الخطابة على يديها يقول أزاد: "كانت الوالدة المرحومة متحدثة وفصيحة البيان، وأتذكر جيداً أنها كانت لديها قوة بيان غير عادية وكانت نساء الأسر العربية من جميع أنحاء مكة يجتمعن في بيتنا في رمضان بعد أداء التراويح، والوالدة المرحومة تخطب فيهن بصوت مرتفع حتى وقت السحور،

وكانت أحيانا تشرح لي بعض الكتب، أو تقرأ قصة مفيدة، أو تتناول مسألة دينية"(٣٠).

وكان المنزل الذي قضى فيه آزاد طفولته في مكة قريبا جدا من الحرم المكي فكان يسمع الأذان بوضوح ويرى أنوار الحرم ساطعة يقول آزاد: "وفي ذلك الوقت تم تعيين مؤذن على كل مئذنة من مآذن الحرم الشريف وكان الشيخ حسن هو شيخ المؤذنين وكان صاحب صوت عذب صداح وكنت أتذكر جيدا أصوات "الترحيم" (أي التواشيح والابتهالات) والأدعية التي كان يرددها بلحن خاص في الربع الأخير من الليل وذلك لأن بيتنا كان في الندوة بالقرب من دار السلام فكانت قناديل المآذن تتراءى بوضوح من نوافذ الحجرات وأذان الفجر يسمع بصفاء"(٣١).

وبعد وصوله إلى كولكاتا بدأ خير الدين والد آزاد يعلمه بنفسه ولم يرسله إلى المدارس بل كان يستدعي له المدرسين في المنزل ويتولون تعليمه تحت رعايته وكانت تبدو عليه منذ نعومة أظفاره علامات الذكاء والنبوغ مما جعله ينتهي من دراسته في وقت مبكر عن أقرانه وهو في الخامسة عشرة من عمره أي حوالي سنة ١٩٠١م.

ويقول آزاد في مذكراته عن هذه الحقبة التي تلقى فيها تعليمه في كولكاتا: "كان والدي من المؤمنين بالتقاليد القديمة، ولم يقبل قط بالتعليم الغربي فلم يخطر بباله أن يعطيني تعليما حديثا أو

يطمئن على نمط جديد، لقد كان يعتقد أن التعليم الجديد سيقضي على العقيدة الدينية ومن أجل ذلك اهتم بتعليمي وفق الطرق التقليدية المعهودة. وكان منهاج التعليم القديم المعتاد بين مسلمي الهند أن يتعلم الأطفال أولا اللغة العربية والفارسية وعقب حصولهم على إتمام ما يهتمون بالكتب يتعلمون الفلسفة والحساب والفلك والجبر، وكل هذه العلوم باللغة العربية"(٣٣).

وهكذا استمر المقام بآزاد في كولكاتا وأكمل تعليمه بها. وبدأ يطلع على ثقافة عصره واتسعت مداركه ومنذ ذلك اليوم بدأ آزاد يهتم باليقظة الفكرية لمسلمي الهند ويدعوه إلى الأصول الصحيحة للدين الإسلامي بعيدا عن التعصب والمذهبية وحاول التقريب بين طوائف الهند المختلفة وتقرب من الهندوس من أجل مصالح الهند وأبلى بلاء حسنا في الحركة الوطنية الهندية وشارك في الكفاح ضد الإنجليز حتى نالت الهند استقلالها. وبعد الاستقلال ظل مولانا آزاد وزيرا للتعليم في حكومة الهند من ١٥ يناير ١٩٤٧م وحتى وفاته في ٢٢ يناير ١٩٥٨م وظل آزاد كذلك رئيسا لحزب المؤتمر الهندي ثلاث دورات متتالية ودفن في الفضاء الممتد بين القلعة الحمراء ومسجد دهلي الجامع.

المحور الثاني: أثر تربية مكة على أبي الكلام آزاد

كان لمولد أبي الكلام آزاد في مكة المكرمة لأم عربية من أعرق عائلات مكة وبقائه بها طفولته الأولى، وحفظه للقرآن في

الحرم المكي تأثير بالغ في تكوين الملكة اللغوية والفكرية لأبي الكلام آزاد فيما بعد فعلى المستوى اللغوي صارت اللغة العربية التي ولد على أرضها وأول ما نطق بها لسانه هي لغته الأم التي تعلم النطق بها وتحدثت بها أسرته وخاصة أمه – حتى بعد أن عاد إلى الهند – فكان لهذا كله دور كبير في تكوين ملكة اللغة العربية والصالحة عند مولانا آزاد فصار خطيبا مفوها وكاتبا بارعا له لغته الخاصة التي ميزت أسلوبه الأردي عن غيره من أبناء عصره بحكم تأثره بالأساليب العربية في الخطابة والكتابة، وقد أثرى آزاد اللغة الأردية بالكلمات والمعاني والصور والأخيلة العربية التي دأب على استعمالها مرارا في كتابته حتى أصبحت جزءا من تكوين اللغة الأردية ومن نسيجها الصرفي والبلاغي.

وأسلوب كتابة أبي الكلام آزاد باللغة العربية لا يبدو فيه أثر العجمة ولا تأثير البيئة الهندية والسبك الهندي، فجاءت كتاباته سلسة رصينة وهذا ما سنراه عند الحديث عن الخطابات التي أرسلها لمحمد رشيد رضا المصري صاحب مجلة "المنار" والافتتاحية ببعض أعداد المجلات التي أصدرها وهي "الهلال" و"البلاغ" و"الجامعة" والتي كانت باللغة العربية، وترجمته لمعاني القرآن في "ترجمان القرآن" التي تعد دليلا على تمكنه في اللغة العربية واطلاعه على كتب التفسير العربية المختلفة حتى صارت ترجمته من أفضل الترجمات الأردية للقرآن الكريم في شبه القارة

الهندية، أما على المستوى الفكري فقد اتسعت مداركه وطرق قضايا جديدة لم يسبقه إليها أحد وصار من طليعة مفكري الهند المعاصرين.

أولاً: مؤلفاته:

ويتجلى أثر تربية مكة على أبي الكلام آزاد من خلال مؤلفاته العلمية التي تأثر فيها بالبيئة العربية في مكة المكرمة من حيث الشكل أي استعمال أسماء عربية لمؤلفاته الأردية مثل "تذكرة" و"غبار خاطر" و"مسئلة خلافت" و"ترجمان القرآن" و"حزب الله"، "اتحاد إسلام"، "مصر ومسائل"، "أم الكتاب"، "إعلان حق"، "[illegible]"، "رسول عربي"، "الإنسانية"، "الدين والسياسة" و"خطبات آزاد" و"مكاتيب آزاد"، و"أفكار آزاد" و"تصريحات آزاد" و"تبركات آزاد" و"دعوت عمل"، "تذكري"، "شهيد أعظم" و"حقيقة الحج" و"حقيقة الصيام" وغيرها.

وقد انعكست هذه التربية المكية على أبي الكلام آزاد من حيث المضمون من خلال استخدامه لصيغ وتراكيب عربية جديدة في كتاباته لم تألفها اللغة الأردية من قبل ويفتتح رسائله بـ"الصديق المكرم" إلى جانب استخدامه للآيات القرآنية والأحاديث النبوية والأشعار والأقوال المأثورة والأمثال والحكم باللغة العربية.

ولو قمنا بتحليل مضمون لكتابات أبي الكلام آزاد وخطاباته يمكن لنا ملاحظة هذا التأثير المكي على تربيته ويمكننا تطبيق ذلك

على كتابه "غبار خاطر" كنموذج يبدو فيه هذا الأثر بوضوح من خلال ما يلي:

١ ـ استخدامه للآيات القرآنية والأحاديث النبوية، وذكرها باللغة العربية ويكاد لا تخلو صفحة من صفحات "غبار خاطر" من وجود آية قرآنية أو حديث نبوي ويصعب علينا حصرها في هذا البحث لأنها تحتاج إلى كتاب مستقل.

٢ ـ استعماله للأقوال المأثورة والأشعار العربية في "غبار خاطر" بكثرة وبشكل ملموس وفيما يلي نماذج منها:

أ ـ الأقوال المأثورة:

" وضع شيء في غير محله" (ص:٣٣)، و"وضع شيء في محله" (ص:٣٤)، "على سبيل التوالي والتعاقب" (ص:٣٥)؛ و"لا تأس على ما فات" (ص:٥٥)، "كان أول عهدي بها"(ص:٦٨)، و"لو كشف الغطاء لم أزد يقينا" (ص:١٢٣)، و"كنت كنزا مخفيا فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق" (ص:١٢٨)، و"من لم يذق لم يدر" (ص:١٤٢)، و"ولقد أحسن من قال"(ص:١٤٣) و"يا مقلب القلوب يا محول الأحوال" (ص:١٦١)، و"أخي يوسف صبيح وأنا أملح منه" (ص:١٦٨) وغيرها.

ب ـ الأشعار العربية:

تزول جبال الراسيات وقلبهم   عن الحب لا يخلو ولا يتزلزل

(الثعالبي) (ص:٩).

لقد لامني عند القبور على البكا   رفيقي لتذراف الدموع السوافك
فقال أتبكي كل قبر رأيته   لقبر ثوى بين اللوى والدكادك
فقلت له إن الشجا يبعث الشجا   فدعني فهذا كله قبر مالك

(متمم بن نويرة) (ص:٢٠).

وعند الحديث عن ذكرياته في مكة وكيف أنها ملكت عليه عقله وقلبه وتمكنت منه ولم تدع مجالا لغير لمؤثرات أخرى يقول متمثلا قول الشعراء:

كأن لم يكن بين الحجون إلى الصفا   أنيس ولم يسمر بمكة سامر

(عمر الخزاعي) (ص:٩٦).

أتاني هواها قبل أن أعرف الهوى   فصادف قلبا فارغا فتمكنا

(قيس النجدي) (ص:١٧).

واستشهد أبو الكلام بأشعار عربية كثيرة في "غبار خاطر" منها:

وجبال لبنان وكيف بقطعها   وهي الشتاء وصيفهن شتاء

(المتنبي) (ص:١٨٤)

فقلت لها ما أذنبت قالت مجيبة   وجودك ذنب لا يقاس به ذنب

(أوس بن حجر) (ص:١٨٩).

ألا في سبيل المجد ما أنا فاعل   عفاف وإقدام وحزم ونائل

(المعري) (ص:١٩٠).

أراك عصي الدمع شيمتك الصبر   أما للهوى نهي عليك ولا أمر

(أبو فراس الحمداني) (ص:١٩٠).

والله عبدي يا زمان وإنني   على الرغم مني أن أرى لك سيدا

(ابن سناء الملك) (ص:١٩٠)

وما الدهر إلا من رواة قصائدي   إذا قلت شعرا أصبح منشدا

(المتنبي) (ص:١٩٤)

وحبب إلي الحب داعية الحب   وكم من بعيد الدار مستوجب القرب

(علية بنت المهدي) (ص:٢٢٦)

ثلاثة أيام هي الدهر كله   وما هن إلا الأمس واليوم والغد

وما البدر إلا واحد غير أنه   يغيب ويـــأتي بالضياء المجدد

(أبو العلاء المعري) (ص:٢٥٢).

ومن يساعدنا الوصال ودهرنا   يومان يوم نوى ويوم صدود

(البحتري) (ص:٢٥٣)

وطلعت مشرقة وسرت مغربا شتان بين مشرق ومغرب

(الصاحب عباد) (ص:٢٨٧).

واستخدم آزاد كذلك عددا كبيرا من مصارع الشعر العربي ليبين فكره أو يشرح قصوده ما يقول:

لا تسأل عن المرء سل عن نديمه (المصراع الثاني - الصاحب بن عباد ص:١٠٩).

وللأرض من كأس الكرام نصيب (المصراع الثاني – محمد الغزالي ص:١٩٨).

فإن ما تحذرين قد وقعا جميع (المصراع الثاني – أوس بن حجر، ص:٢٤٦).

والأذن تعشق قبل العين أحيانا (المصراع الثاني - بشار بن برد ص:٢٦٨).

ثانيا: إصدار آزاد للصحف العربية والافتتاحيات العربية في صحفه الأردية

ويتأكد من ترويجه للمكتبة العربية انتشار فن الكلام آزاد أسماء عربية لجميع الصحف التي أصدرها، فأنشأ بالأردية مجلة شهرية هي "المصباح" بمدينة كولكاتا سنة ١٩٠١م، ثم أصدر مجلة "الندوة" بمدينة لكهنو، وفي أمرتسر أسس صحيفة "الوكيل"

الصحف أسبوعية، ثم انتقل إلى كولكاتا وأنشأ هناك صحيفة الهلال الأسبوعية سنة ١٣٣٠هـ ثم قام بإنشاء صحيفة "البلاغ" ثم صحيفة "الإقدام"(٣٢).

كما أصدر آزاد مجلتين باللغة العربية هما: "الجامعة" التي صدرت في كولكاتا عام ١٩٢٣م ومجلة "ثقافة الهند" الصادرة في نيودلهي منذ عام ١٩٥٠ وحتى اليوم.

الصحف العربية

أصدر أبو الكلام آزاد مجلتين عربيتين هما: "الجامعة" و"ثقافة الهند" في سبيل توطيد العلاقات بين الهند وبلاد الحجاز وعلى رأسها مكة المكرمة مسقط رأسه.

١ ـ مجلة الجامعة:

أصدر آزاد مجلة "الجامعة" باللغة العربية من كولكاتا في أول أبريل ١٩٢٣م وكان آزاد يهدف من إصدار هذه المجلة إلى تعريف العالم العربي بالكفاح الهندي في سبيل الحرية والاستقلال وطلب التأييد منهم، وكذلك تأييد الخلافة الإسلامية، وكتب مولانا آزاد على غلاف المجلة، "إن هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاعبدون" "الجامعة" مجلة أدبية علمية اجتماعية تصدر مرتين في الشهر تدعو إلى الجامعة الإسلامية والشرقية تحت رعاية الأستاذ الشيخ أحمد المكنى بأبي الكلام، إدارة المجلة مطبعة البلاغ ـ ٢٥

رين لين كولكاتا الهند، المحرر والمدير المسؤول عبد الرزاق اللكهنوي(٣٤).

وقد عزم آزاد على إصدار مجلة "الجامعة" باللغة العربية لتؤدي دوراً مهماً في تغيير الرأي العام ضد حاكم الحجاز آنذاك الشريف حسين بن علي الذي ثار وتمرد على الخلافة العثمانية عام ١٩١٦م بتشجيع من الإنجليز، وتربع على عرش بلاد الحجاز ومكة فازدادت سوءاً، وكان للشريف حسين دور كبير في استغلال الحياة في مكة المكرمة خاصة، فانزعج لذلك مسلمو الهند وعلى رأسهم أبو الكلام آزاد ونجحت المجلة قبل أن يغلقها الإنجليز في زلزلة عرش الشريف حسين(٣٥).

وكتب آزاد في مجلة "الجامعة" مقالات لاذعة بأسلوب نقدي لحكومة الشريف حسين عندما أساء معاملة حجاج مسلمي الهند بصفة خاصة والحجاج بصفة عامة وكانت لهذه الكتابات أثر بالغ في إثارة حمية مسلمي الهند ضد النظام الحاكم في بلاد الحجاز.

وقد شن الشريف حسين علي حاكم الحجاز حملة على مجلة "الجامعة" لمعارضتها له في معظم أعدادها، ونشر الكثير ضدها في مجلته الحكومية "القبلة" وكان يستهزئ بأبي الكلام آزاد ويكتب اسمه "أبا الكلاب" بدلا من "أبي الكلام". يقول الشيخ عبد الرزاق المليح آبادي مدير تحرير مجلة الجامعة

"كانت مجلة "الجامعة" مجلة ثورية تتسم بالجرأة والأسلوب النقدي اللاذع لذلك كانت سببا في هجوم كثير من المسلمين على الشريف حسين بن علي مما أثار حفيظته ضد المجلة ونسي منصبه وبدأ يسبها في مجلته الحكومية "القبلة" حيث كتب فيها مستهزئا بأبي الكلام آزاد "أبو الكلاب" وكانت لغته ركيكة وكنت قد سمعته يخطب في مكة المكرمة ففهمت من أسلوبه أن الكلمات التي نشرت في مجلة "القبلة" ضد "الجامعة" مما أملاه هو نفسه على كاتبه"(٣٦).

وقد هدف آزاد بهذه المجلة إلى نشر اللغة العربية وتطويرها في بلاد الهند، لأنها اللغة المقدسة للمسلمين في كل بقاع الأرض، كما أن حياتهم الاجتماعية والأخلاقية والدينية مرتبطة بهذه اللغة. وقامت هذه المجلة بدور كبير في إحياء العلوم الإسلامية وذلك عن طريق نشر المقالات الدينية والعلمية لعلماء ذلك العهد، كما قامت بدور مؤثر في إيقاظ المسلمين وتعريفهم بأمور دينهم، وأخذت واجبها في إثارة حمية المسلمين نحو مسئولياتهم وواجباتهم السياسية بالرغم من أن عمرها لم يطل ولم يمتد الزمان بها كثيرا إذ توقفت في مارس عام ١٩٢٤م بسبب سوء أوضاعها الاقتصادية وسقوط حكومة الشريف حسين بن علي في الحجاز الذي كان السبب الأول في تأسيس هذه المجلة. وتعتبر هذه المجلة نقلة مضيئة في تاريخ الصحافة العربية في الهند، ومصدرا مهما للمعلومات المتعلقة

بالأوضاع السياسية خلال عامي ١٩٢٣-١٩٢٤م في كل من الهند والحجاز وتركيا(٣٧).

٢ ـ مجلة "ثقافة الهند":

بعد استقلال الهند عام ١٩٤٧م عين أبو الكلام آزاد وزيراً للمعارف في حكومة جواهر لعل نهرو فأدرك أهمية التبادل الثقافي والفوائد الجمة المترتبة عليه، لذا قام آزاد بتأسيس المجلس الهندي للروابط الثقافية في دهلي لكي تتبادل الهند من خلال العلاقات الثقافية والفكرية مع دول العالم الإسلامي خاصة الحجاز ومصر وتركيا وذلك في ٢١ أغسطس عام ١٩٤٩م. وترأس آزاد هذا المجلس وأنشأ مجلة "ثقافة الهند" لتكون مجلة علمية ثقافية تقوم بدور كبير في توطيد العلاقات مع الدول العربية، كما تؤدي دوراً بارزاً في نشر اللغة العربية في الهند، وصدرت أربع مرات في السنة وبدأ في إصدارها في مارس عام ١٩٥٠م. وعندما صدرت مجلة "ثقافة الهند" قال آزاد: "أرى أن المجلس (مجلس الهند للروابط الثقافية) ينبغي له أن ينشيء لنفسه داراً للكتب، ويفتح قاعة للمطالعة ويستعد لإصدار مجلات ونشر مطبوعات مؤقتة أخرى"(٣٨).

وتهتم مجلة "ثقافة الهند" بحضارة الهند قديمة كانت أو حديثة كما تولي الاهتمام بالثقافة التي تمثلها الهند ونشر مقالات في

ونذكر هنا الكلمة الافتتاحية لآزاد في العدد الأول من مجلة الهلال كنموذج على أسلوبه العربي ونثره بتربيته الشكية فلا نلمح فيها أي أثر للعجمة، وكيف كان يخاطب آزاد جمهوره من المسلمين:

"رب أدخلني مدخل صدق، وأخرجني مخرج صدق، واجعل لي من لدنك سلطانا نصيرا" "الإسراء: ٨٠" وبعد: فقد رأيت رؤيا بعين اليقظة النابهة سنة ١٩٠٦م ومكثت سنين متتالية أبحث عن التعبير العملي لهذه الرؤيا، وكنت في غاية الاشتياق لتحقيق هذه البغية، وما زلت بين الآمال والعزائم، ولطالما هاجمني القنوط مهاجمة عنيفة، للتغلب على عزائمي، والنيل من إرادتي، لكني تشبثت بعزيمتي المستحكمة معتمدا على عون الله، واثقا من تأييده إلى أن جاء يوم أقول فيه "هذا تأويل رؤياي من قبل قد جعلها ربي حقا" ولا يخفى على علام السرائر، وعلام الخفايا، ما يحيط بي من المشاكل المصيبة، وما يهددني من الآلام والأحزان، مما يكاد يذهب بسمعه وعيني ويحرمني طمأنينة البال، بيد أننا لا نجد مبررا لنترك حولنا شهور معطلة، وتضيع سدى.

وطالما نشتغل – كعادتنا – بالحديث عن الفشل والخيبة وشكوى الدهر؟ ليت شعري ... ما دعا الناس إلى الإيمان بأن الحياة لا بد أن تكون مقرونة بالطمأنينة والهدوء؟ وما يمنعنا أن نقوم في وجه النوائب والآلام؟! ألا ترون الغواصين يسبحون في البحر إلى

شاطئ السلام، بينما يرتعد الخائفون وجلا وهم راكبون في السفن، أو واقفون على الشواطئ؟

ألا إن الحياة مقرونة بالشدائد لا فكاك لها إلى الموت، فهلا روض الشاكون أنفسهم على تحمل المشاق ومكابدة الشدائد فعبروا الأبحر دون خوف أو خشية؟(٤٤).

ويقول أبو الكلام آزاد في افتتاحية أخرى لمجلة "الهلال":

"يا صاحبي السجن أأرباب متفرقون خير أم الله الواحد القهار، ما تعبدون من دونه إلا أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم ما أنزل الله بها من سلطان، إن الحكم إلا لله أمر ألا تعبدوا إلا إياه ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون" (سورة يوسف: ٣٩-٤٠). يا قوم اعلموا وأدركوا بأنه ما قدر أن يكون لا بد أن سيكون، وما من أحد يحول دون حدوثه، وسيأتي اليوم الذي تكون فيه الهند قد اجتازت آخر مراحل التطور السياسي، وسيسجل التاريخ تقدم البلاد وخطواتها في سبيل النهضة فلا تكترثوا فيما سيسجله التاريخ عنكم..."

وقد واجهت مجلة الهلال صعوبات جمة في صدورها وضيق الإنجليز عليها الخناق بسبب مهاجمة آزاد لهم وتأليب المسلمين عليهم وفي النهاية أغلق الإنجليز "الهلال" وصادروا مطبعتها في يونيو ١٩١٥م.

٢ ـ مجلة البلاغ:

لم تنكسر عزيمة آزاد ولم تلن قناته بإغلاق مجلة الهلال ومطاردة الإنجليز له، وبعد خمسة أشهر من إغلاق الهلال كان آزاد قد أنشأ مطبعة جديدة ليصدر مجلته "البلاغ" لكي تواصل مسيرة كفاحه ضد الإنجليز، وصدر العدد الأول من مجلة "البلاغ" في يوم الجمعة ٤ من المحرم سنة ١٣٣٤هـ ١٢ نوفمبر ١٩١٥م(٤٣).

و كتب آزاد مقالة افتتاحية باللغة العربية في العدد الأول من مجلة "البلاغ" بعنوان "المسلمون بين الاجتهاد والتقليد" يقول: "الحمد لله الذي رضي لنا الإسلام دينا ونصب لنا الدلالة على صحته برهانا مبينا وأمرنا أن نستهدي به صراطه المستقيم، صراط الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين، والصلاة والسلام على سيدنا ونبينا محمد خاتم أنبيائه ورسله وصفوته من خلقه وحجته على عباده وأمينه على وحيه الذي بعثه بتوحيد الألوهية ليحرر الخلق من رق العبودية للعوالم السماوية والأرضية وبتوحيد الربوبية ليعتقهم من رق التقاليد الدينية "(٤٤).

و هو مقال طويل ينبئك تماما عن مدى ثقافة آزاد وفكره العلمية الدينية، وبراعته في عرض فكرته، والاستشهاد بالقرآن والحديث في الموضع المناسب تماما، ونلمس فيه التلاقي الكبير بينه

وبين السيد جمال الدين الأفغاني والشيخ محمد عبده والسيد محمد رشيد رضا في الفكر، ومنهج الدعوة.

و قد لخص مولانا عبد الرزاق المليح آبادي – وهو من ألصق الناس بآزاد طول حياته – دعوة الهلال والبلاغ الاجتماعية والسياسية في عدة نقاط نذكر منها.(٤٥)

١ على المسلم الهندي واجبان . واجب إسلامي، وواجب وطني، فالواجب الإسلامي يطالبهم بألا يحصروا أنظارهم في حدود أرضهم، فإن جنسية الإسلام لا تتقيد بالوطن أو النسل، فعليهم أن يقوموا بكل مساعدة ممكنة لإخوانهم المسلمين في العالم كله، أما الواجب الوطني فيطالبهم بالاتحاد مع أبناء وطنهم، وبذل نفوسهم وأموالهم في سبيل الحرية والاستقلال.

٢ اللغة العربية هي اللغة الدينية للمسلمين كافة، وإن من العوامل الأساسية للانحطاط الديني للمسلمين هجران اللغة العربية وشيوع العجمة . فيجب عليكم إحياء اللغة العربية".

ثالثا: رسائل آزاد العربية إلى السيد رشيد رضا

التقى آزاد بالسيد محمد رشيد رضا (١٨٦٥ – ١٩٣٥م) في مصر عام ١٩٠٨م، وتأثر به وبدعوته الإصلاحية وظلت العلاقات قوية بينهم بعد أن عاد آزاد إلى الهند والتقى به ثانية في الهند عام ١٩١٢م وحاول السير على نهجه الإصلاحي والسياسي في تحرير

الهند من الاستعمار الإنجليزي وهذا ما يبدو جليا في المراسلات التي ظلت قائمة بينهما حتى وفاة رشيد رضا.

و فيما يلي نذكر نماذج من هذه الرسائل كدليل على تضلع أبي الكلام آزاد في اللغة العربية وفي الثقافة الإسلامية واهتمامه بشؤون العالم الإسلامي وخاصة مسألة الخلافة الإسلامية لذا كان شخصية عالمية

و آزاد في خطابه الأول يعبر عن انزعاجه، لما ذكرته إحدى الصحف الهندية من رأي السيد رشيد رضا يتصل بدولة الخلافة. يقول في رسالة للسيد رشيد رضا صادرة من كولكاتا بالهند، في المحرم سنة ١٣٣١هـ/ديسمبر سنة ١٩١٢م.

"الفاضل الجليل والشيخ النبيل،

سلام عليكم طبتم، ونعمتم فوق ما رمتم، وبعد

فإنه غير عازب عنكم ما لحضرتكم من المكانة في فؤادي، وما ذلك إلا لأني أرى أنكم تخدمون الإسلام والمسلمين، خدمة لا تشوبها شوائب الشخصية والجنسية، لأجل ذلك كلما سمعت كلمة سوء فيكم، أجدني مضطرا إلى ردها في نحر قائلها، ولقد كتبت بعض الجرائد الهندية، أن لكم يدا في الحركة اللامركزية الحديثة (يعني انفصال بعض البلاد العربية عن حكومة الخلافة) وما لبث هذا النبأ أن ذاع في طول الهند وعرضها، وطفق الناس يتكلمون في

هذا الجنيه بين مصدق وآخر مكذب وثالث مرتاب. أما أنا فمن الحيارى لا أدري ماذا أقول؟ لأني كلما أتذكر نعيكم على محمد علي باشا، أنه وإن جمع من وجوه شتى، إلا أنه فارق المركز (يريد الخلافة)، وأضر بمصر والدولة العثمانية كلتيهما لا أرى لهذا النبأ نصيبا من الصحة لأن اللامركزية مما صنع محمد علي باشا، وكلما أصرف النظر عن هذا النعي، وأقرأ ما نشرته الجريدة لا أجد سبيلا لإنكاره.

إنكم نصبتم أنفسكم للإصلاح، ومعلوم أن الإصلاح في أي شأن من شئون الأمة لا يرجى فوزه إلا بالمصلحين، وأن المصلح لا تجدي نصائحه ما لم تكن الأمة حسنة الظن به، وقد قال الله تعالى ﴿وتعاونوا على البر والتقوى﴾ ومن معاونة البر نرجو الجواب عن النبأ، فنكتب إليكم الأسئلة الآتية راجين منكم جوابا شافيا لكي ننشرها في الهند، ويبرئ ساحتكم – المخلص أبو الكلام الدهلوي"(٤٦).

ويلاحظ في هذه الرسالة لهجة أبي الكلام آزاد الرصينة والنصيحة، ومطارحة الحجة والمنطق وكذلك حرقه على الخلافة واهتمامه بقضايا المسلمين في كل مكان. ولقد نال آزاد في الهند نفس المنزلة التي نالها السيد جمال الدين الأفغاني والإمام محمد عبده في حركة الإصلاح الديني والاجتماعي في الهند، وكانت زيارة مولانا آزاد لمصر ذات تأثير كبير في أفكاره الإصلاحية.

لقد كان آزاد في مقدمة الزعماء والقادة الذين أبلوا بلاءً حسناً في خدمة الخلافة العثمانية ومساندتها ودعوة المسلمين بقلمه ولسانه إلى شد أزرها والوقوف بجانبها وإعلان الثورة على الإنجليز المستعمرين، مما حملهم على اضطهاده وإغلاق مجلاته ومصادرة مطبعته وسجنه عدة مرات. وكان آزاد يستعمل موهبته الخطابية وروحه الإسلامية المتأججة ليثير مسلمي الهند ويحثهم لينهضوا لمد يد المساعدة للخليفة، فخرجت المساعدات العينية والمالية إلى طرابلس وإلى تركيا من الهند ولم يكن المسلمون فيها يملكون غير ذلك(٤٧).

وكتب آزاد كتاباً باللغة الأردية عن الخلافة الإسلامية ذكر فيه رأيه ورأي الإسلام في هذه المسألة. وهذا الكتاب بعنوان "مسألة خلافت وجزيرة عرب" وقام عبد الرزاق المليح آبادي بترجمة هذا الكتاب إلى العربية، ونشر في مجلة "المنار" في القاهرة(٤٨).

ويرى شورش الكاشميري أن هذا الكتاب كان الخطبة الافتتاحية لمؤتمر الخلافة الذي عقد في بروان شل في البنغال(٤٩).

وقد بدأ آزاد بحثه عن الخلافة بتأصيل لمصطلح الخلافة، المصطلح اللغوي والمصطلح العلمي ورأي القرآن في هذا المصطلح وفكرة الاستخلاف كما جاءت في القرآن والسنة النبوية المطهرة، ثم تحدث عن الخلافة النبوية الخاصة والخلافة الملكية، وعهد الاجتماع

والائتلاف ونبذ التشتت والانتشار واجتماع القوى والمناصب وأهمية طاعة الخليفة والالتزام برأي الجماعة وأولي الأمر. ثم عقد فصلا عن شروط الإمامة والخلافة، وأيد ذلك بنصوص من السنة وإجماع الصحابة وجمهور الفقهاء وإجماع أهل السنة والشيعة وتحدث عن واقعة الإمام الحسين وفي نهاية بحثه تناول شرط القرشية في الخلافة الإسلامية(٥٥).

وبعد سقوط الخلافة الإسلامية في تركيا عام ١٩٢٤م توجهت أنظار مسلمي الهند إلى الجزيرة العربية ونجد، جميعا وبايعوا الملك عبد العزيز خليفة للمسلمين، وتأسست جمعية الخلافة في الهند وساهم أبو الكلام آزاد في تأسيسها وحضر وفد جمعية الخلافة برئاسة السيد سليمان الندوي وقابل الوفد المذكور له الملك عبد العزيز بن سعود - رحمه الله - في مكة وعرضوا عليه أفكارهم وبايعوه للخلافة(٥٦).

رابعا: أبو الكلام آزاد الزعيم والقائد السياسي

لقد أهلت الحياة في مكة أبا الكلام آزاد ليكون زعيما وقائدا سياسيا، فصار من زعماء حركة تحرير الهند من الاستعمار البريطاني، وله دور بارز في تاريخ الهند السياسي، وهو شخصية نادرة في مسيرة تاريخ المسلمين في الهند، وحين كان يعالج أمرا من أمور السياسة الوطنية كان يعالجه بالعقلية المتحررة المبصرة

التي كان يعالج بها قضايا الدين، يساعده على ذلك إلمام واسع بالقضايا الوطنية والحركات التحررية في البلاد الأخرى والأدوار التي مرت بها، حتى أصبح بذلك كله إماما في الدين، وإماما في السياسة، أو صاحب الإمامتين، وإن كانت إمامته في الدين سابقة على إمامته في السياسة، ولقد انتهى به الأمر أخيرا إلى أنه هو الذي كان يتولى عن الهند أمر المفاوضات المعقدة في شأن منح الهند استقلالها مع كريبس وموتنباتن.

وأبو الكلام آزاد – كسياسي – لا يقل شأنا عن عقائدي بل بطوله في إدارة دفة السياسة لبلاده بحكمه ولباقة وفهم لمقتضيات الكفاح، ويعد نهرو من تلامذته في السياسة، وممن كانوا يشدون في مطلع شبابهم أن يزوروه ويجلسوا معه حتى إذا تولى رئاسة الوزارة كان لا يقطع برأي دون استشارته(٥٢).

ويقول آزاد عن نفسه: "سواء كان المجال مجال الأدب أو الدين، سواء كان الميدان ميدان السياسة أو الأفكار، فقد سافرت وحدي في كل المجالات حتى تركت الزمن خلفي، ولما نظرت إلى الوراء لم أر إلا آثار خطواتي وتراب أقدامي". ثم يقول: "إن حرصي على الاشتغال بالسياسة بعد عودتي للهند واتجهت إلى ضرورة تربية الرأي العام بإصدار مجلة"(٥٣).

وكان آزاد يعتبر السياسة جزءا من واجبه الديني نحو أمته ووطنه، ويرى أن الدين والسياسة يكمل بعضهما بعضا. يقول آزاد ردا على بعض المعترضين عليه بأنه يخلط بين السياسة والدين: "إنك تقول إن علينا أن نفرق بين الأفكار السياسية والدين، لكنا إذا فرقنا بينهما فماذا يبقى لنا؟ إننا لم نتعلم السياسة إلا بالدين، فالدين هو الذي خلقها فكيف نفرق بينه وبينها ونحن نعتقد أن كل فكرة مأخوذة من غير القرآن كفر صريح، والسياسة إن هي إلا فكرة، ومع الأسف أنك لم تعرف الإسلام في عظمته، وما قدروا الله حق قدره إنه ليس هناك ما هو أدعى للخزي والمهانة من أن يحني المسلمون رؤوسهم أمام أفكار غيرهم السياسية: إن الإسلام لا يسمح لهم أن يكونوا ذيلا لغيرهم في أفكارهم بل عليهم أن يدعوا غيرهم إلى مشاركتهم واتباعهم" (٥٤).

لقد صدر هذا الرأي من آزاد عن فهم كامل لحقيقة الإسلام والقيم التي أتى بها وأنه لا يوجد تعارض بين الدين والسياسة. يقول همايون كبير: "كنت أظن أن مولانا آزاد عالم من كبار علماء الدين – كما ظنه كثيرون غيري – ولا يعرف من السياسة وحل المشاكل على المنهج الحديث إلا قليلا، ولكني دهشت حينما عرفت أن معالجته للكثير من القضايا السياسية كانت معالجة علمية دقيقة، وأحسن من معالجة كثير من السادة الهنود الذين تلقوا علوما حديثة"(٥٥)

وكان آزاد من هؤلاء الزعماء الذين عملوا في صمت من أجل تحرير الهند من المستعمر الإنجليزي وكان متمسكاً بالبقاء في الهند – على عكس محمد علي جناح رئيس حزب الرابطة الإسلامية – وقد لمع نجم آزاد في السياسة الهندية، وكان صنواً لغاندي واختير رئيساً لحزب المؤتمر الوطني الهندي لثلاث دورات منذ عام ١٩٣٩م وحتى ١٩٤٥م وهي الفترة التي شهدت ذروة النضال، والتي تلاها استقلال الهند عام ١٩٤٧م، وظل وزيراً للتعليم والثقافة منذ تحرير الهند وحتى وفاته في ١٩٥٨م.

إن الأفكار السياسية مثل عدم التعاون، أو العصيان المدني والمقاومة السلبية والتي كانت حجر الزاوية في الفكر السياسي لغاندي وأساس حركته لتحرير الهند من الإنجليز واستمرت منذ عام ١٩٢١م حتى استقلال الهند في عام ١٩٤٧م، لم تكن جديدة لأنها أفكار سبق أن نادى بها زعماء المسلمين وعلى رأسهم آزاد، وتبناها زعماء المسلمين وعلى هذا فقد ظلم التاريخ الأفكار السياسية لآزاد والمفكرين المسلمين ودورهم في الفكر السياسي الهندي رغم أن فكرة المقاومة السلبية التي أحدثت جلبة كبيرة في الفكر السياسي هي أساساً هي فكرة إسلامية(٥٦).

وفي الوقت الذي كان فيه غاندي يصول على مسرح السياسة في الهند ويدعو مواطنيه لمساعدة الإنجليز في أثناء الحرب العالمية الثانية كان آزاد يدعو إلى مقاطعة الإنجليز وعدم التعاون معهم لأن

الدين الإسلامي يدعو إلى عدم التعاون مع العدو. لقد كان آزاد يريد من حركة عدم التعاون طرد الإنجليز من الهند نهائيا والظفر بحرية البلاد كاملة. وأخذ آزاد يدعو الناس في كل مكان وبكل أسلوب وفي كل جماعة أو حزب إلى عدم التعاون مع الإنجليز، ونتيجة لهذا النشاط السياسي المكثف الذي قام به آزاد لنشر فكرته في عدم التعاون مع الإنجليز ألقي القبض عليه في ١٠ ديسمبر ١٩٢١م وقدم للمحاكمة بتهمة إلقاء الخطب التي تثير المشاعر، وتحريض الشعب على مقاطعة الحكومة وعدم التعاون معها(٥٧).

لقد نجح آزاد الزعيم والمفكر السياسي ورئيس حزب المؤتمر الوطني الهندي الذي يضم أغلبية هندوسية في قيادة الحزب حتى أصعب مراحله. يقول: "كانت مهمتي بصفتي رئيس الحزب أن أقود الهند إلى المعسكر الديمقراطي، بشرط أن تنال حريتها، ولا مراء في أن قضية الديمقراطية كانت مما يحتفي بها الهنود ويتحمسون إليها، ولم تكن في طريقنا عقبة إلا غاندي فقد نظر إلى القضية غير نظرتنا وكانت القضية لديه قضية اللاعنف لا قضية حرية الهند، وأما أنا فقد صرحت علنا بأن حزب المؤتمر الوطني ليس منظمة مسالمة وإنما هي منظمة مهمتها السعي لنيل الهند لحريتها، ونظرا إلى هذا، فإنني أرى أن المسالمة التي يثيرها غاندي لا تلائم الحالة الراهنة ولا علاقة لها بالحقيقة الواقعة، كما أنني لم أتمكن من إرغام نفسي على موافقة غاندي.

إلا أن الاختلاف في رأيي مسألة سياسية محضة، لا عقيدة من العقائد الدينية – كما يراها غاندي – ولم أشك لحظة في أن من العجز للهنود أن يفزعوا للسلاح إن عجزوا عن كل تدبير وتفاهم متبادل"(٥٨).

وبرهنت الأحداث على أن آزاد كان بعيد النظر، وتولى المفاوضات باسم الهند حتى ظفرت باستقلالها سنة ١٩٤٧م وظل رئيساً للحزب بعد الاستقلال حتى سنة ١٩٥٠م.

المحور الثالث: أبو الكلام آزاد مفسر الهند وتفسيره "ترجمان القرآن".

تمهيد: يظل القرآن الكريم الكتاب الرئيسي الذي يجسد المعتقدات الأساسية للحضارة الإسلامية لمدة تربو على أربعة عشر قرناً من الزمان وهو آخر رسالة سماوية لهداية البشر ولهذا فإن توصيل رسالة الإسلام إلى أنحاء الأرض مسئولية العلماء ولهذا السبب توجد للقرآن الكريم ترجمات عديدة في كل لغة من لغات العالم، وصار من الضروري أن تجد ترجمة جديدة للقرآن في كل عصر لتناسب حاجات العصر الذي وجدت فيه، لأن القرآن نزل لكل زمان ومكان(٥٩).

وقد نشأت فكرة ترجمة القرآن متلازمة مع دخول الإسلام إلى أرض غير عربية فكانت ضرورة ملحة أن يترجم القرآن إلى

اللغة التي حل بها الكتاب ويستفيد منها العامة والخاصة على السواء فظهرت فكرة الترجمة مترادفة مع دخول الإسلام الهند لأن القرآن الذي هو أصل الإسلام وأساس عقائده نزل بلسان عربي مبين فبات صعبا على الهنود أن يلمسوا فالعربية تلقى في الهند ما لقيته الفارسية من رواج وازدهار، لذا ظلت فكرة توصيل أعظم كتاب سماوي للعامة تواجه صعوبة كبيرة حتى انتبه لذلك علماء الهند فانصب اهتمامهم على ترجمة معاني القرآن، وظلت الترجمات تتوالى في كل عهد حتى ظهر منها عشرات الترجمات وجاءت كل ترجمة محكومة بقيود اجتماعية وحضارية ومذهبية(١٠).

وأجمع علماء الهند بعد ما يربو على قرنين من الزمان على ضرورة ترجمة معاني القرآن إلى اللغة الأردية واللغات المحلية الأخرى التي يتحدث بها المسلمون كالبنغالية والسندية والتاملية والكجراتية والكشميرية وغيرها. فكانت أول ترجمة للقرآن في الهند قام بها شاه ولي الله الدهلوي (ت: ١١٧٦هـ - ١٧٦٢م) ولكن الترجمة كانت إلى الفارسية التي كانت لغة المسلمين في ذلك الوقت. ثم جاءت بعد ذلك ترجمات عديدة ومختلفة بسبب الاختلاف المذهبي والعقائدي لدى الجماعات المختلفة ومن أشهر هذه الترجمات الأردية للقرآن الكريم ترجمة "موضح قرآن" لشاه عبد القادر الدهلوي ابن شاه ولي الله والمتوفى سنة ١٢٣٠هـ/١٨١٤م والتي تعد أول ترجمة أردية للقرآن(١١) وتجدر الإشارة هنا إلى

أن شاه ولي الله الدهلوي وابنه شاه عبد القادر الدهلوي قد عاشا فترة من الوقت في مكة وتعلما في الحرم الشريف وحصلا على الإجازة منه.

ثم توالت الترجمات الأردية بعد ذلك بحيث يصعب على الباحث حصرها وجاءت كل ترجمة من هذه الترجمات بلغة العصر الذي تمت فيه وفكره، وحملت كل ترجمة البصمات الفكرية والمذهبية، بل القدرات اللغوية للمترجم لأن اللغة الأردية لغة جديدة، ولم يمتد عمرها خمسة قرون ولم يكتمل معجمها بعد، لذا فهي في تطور مستمر حتى الآن فلا ترفض دخول كلمات غريبة من لغات أخرى عليها بل تقبل هذه الألفاظ وتطوعها بحيث تصبح من ألفاظها ولهذا السبب تعددت الترجمات في اللغة الأردية لأن الترجمة الأولى التي قام بها شاه عبد القادر صارت ألفاظها صعبة لا يمكن لقارئ هذا العصر أن يفهمها بسهولة، ولهذا تعددت الترجمات ولم يمر عام دون ترجمة جديدة وقد وصلت الترجمات الأردية للقرآن الكريم إلى أكثر من مائة وخمسين ترجمة ومن أهم هذه الترجمات "التفسير رحمي" لشاه رفيع الدين الدهلوي و"ترجمة قرآن" لسيد أحمد خان، وترجمة "مواهب الرحمن" لأمير علي المليح آبادي وترجمة "غرائب القرآن" لنذير أحمد، و"بيان القرآن" لأشرف علي التهانوي، و"موضح القرآن" لمحمود الحسن، و"تفهيم القرآن" لأبي الأعلى المودودي، وأخيرا "ترجمان القرآن" لأبي

الكلام آزاد، وقد جاءت هذه الترجمة سليمة اللغة سبقها بمقدمة تحدث فيها آزاد عن منهجه في الترجمة والصعوبات والعقبات التي صادفته(٦٢).

أولاً: ظروف كتابة تفسير "ترجمان القرآن" وخصائصه العامة

ذكرنا في الصفحات السابقة أن آزاد كان يذهب للحرم المكي من أجل قراءة القرآن وحفظ آياته وقد أثر ذلك في تكوينه الفكري واستمر على هذا النهج من التثبت بالقرآن ومطالعته العميقة للقرآن وكتابته عنه، ونشره لكل ما يتعلق بالقرآن الكريم وعلومه في مجلة "الهلال" الأدبية، هذا بالإضافة إلى تحليله للأحداث اليومية في ضوء الإرشادات القرآنية، فقد كان بشكل عام وفي جميع كتاباته يستعين بالقرآن الكريم، وهكذا رفع من شأن التأليف في الموضوعات الدينية، واهتم أبو الكلام آزاد بالقرآن الحكيم وجعل منه حياته، ونتيجة لجهوده جاء تفسيره على درجة عالية من التمكن والجودة والأصالة"(٦٣).

يقول آزاد عن نفسه: "ظل القرآن موضوع فكري ليلي ونهاري، لقد قطعت وادياً بعد وادٍ وراء كل سورة من سوره، وكل موضوع من موضوعاته، وكل آية من آياته، وكل لفظ من ألفاظه وطويت مرحلة بعد مرحلة، ويمكنني أن أقول، إنني شاهدت معظم

ما طبع وما لم يطبع من التفاسير والكتب ولم يفتني قط أي مبحث أو مقال عن علوم القرآن(٦٤)

وحين أصدر آزاد مجلتي "الهلال" و"البلاغ" كانتا بمثابة الصوت الإصلاحي لدعوته وأفكاره وكان يقول: "لا هدف للهلال إلا دعوة المسلمين للتمسك بالقرآن الكريم وسنة الرسول" وقد أحس آزاد بضرورة أن يساير المسلمون عامة ومسلمو الهند خاصة قضايا العصر الجديد وأن يبين لهم أن الإسلام لا يتعارض مع معطيات الحضارة الحديثة بشرط أن يفهم القرآن جيدا، ولتحقيق أهدافه الإصلاحية بدء آزاد في مجلته الهلال بنشر ترجمة القرآن وتفسيره باللغة الأردية بعنوان "ترجمان القرآن" في عام ١٩١٢م وذلك بطريقة مبسطة حتى يفهمها العامة والخاصة.

ويقول أبو الكلام آزاد عن ظروف كتابة هذا التفسير والصعاب التي صادفته: "عندما أعلنت على صفحات "البلاغ" عن "ترجمان القرآن" و"تفسير البيان" عام ١٩١٦م لم يخطر على بالي أن يظل هذا العمل معلقا دون أن يكتمل لمدة خمسة عشر عاما وأن هذا التأخير سيكون سببا لتبرم الذين ينتظرونه وسببا في الأسى ففي ٣ مارس ١٩١٦م قبل مرور ثلاثة أشهر على هذا الإعلان أصدرت حكومة البنغال أمرا عسكريا بطردي من كولكتا وحظر صدور "البلاغ" وكل المطبوعات وأغلقت المطبعة وذهبت إلى مدينة "رانشي" بولاية بيهار المجاورة لكي أستطيع متابعة أعمالي

في كولكاتا وعندما فكرت في هذا العمل سنة ١٩١٥م وضعت أمامي ثلاثة أشياء متصلة ومرتبطة بعضها ببعض هي: الترجمة والتفسير ومحقق للتفسير، وكنت أعلم أنه لكي يتم فهم القرآن لا بد من كتابة هذه الكتب الثلاث الترجمة ووضع تفسير لبيان أهم نقاط الترجمة والتفسير؛ كتاب علوم التفسير كمقدمة لأهل العلم والمتخصصين، وقد حاولت عندما ابتعدت عن كولكاتا أن يستمر العمل في الترجمة والتفسير على الأقل حتى صدر الأمر بفتح المطبعة في يونيو ١٩١٦م فقمت بترتيب المسودات لتسليمها للمطبعة.

وفي يوليو ١٩١٦م صدر أمر باعتقالي فقضي على الأمل في نفسي ولم يبق أمامي سوى التأليف ولم يكن قانون السجن يمنع ذلك وشعرت وأنا في سجني بأنني في غاية السعادة حيث يمكنني أن أقضي عمري مع القرآن وترجمته ولكن للأسف لم يمض على ذلك قرابة ثلاثة شهور حتى حرموني من السعادة التي شعرت بها داخل السجن فقد تم تفتيش بيتي في كولكاتا وفي رانتشي واستولوا على ما وجدوه من أوراق ومسودات وأرسلوها إلى الحكومة المركزية في دهلي لفحصها وكنت قد بلغت بترجمة القرآن حتى الجزء الثامن، وفي التفسير إلى سورة النساء فأسقط في يدي وفقدت الأمل في أن يعيدوا ما أخذوه وشلني الاكتئاب(٦٥).

ثم واصلت الترجمة بعد أن سمحوا لي بذلك وبدأت من حيث انتهيت على أمل أن يردوا إلي ما أخذوه من الأجزاء التي أكملت ترجمتها وكانت ثمانية أجزاء، وأكملت ترجمة ما بقي من القرآن ١٩١٨م وأخذت أطالب الحكومة برد ما أخذت من الترجمة ولكني لم أجد سوى المماطلة فقررت إعادة الترجمة من جديد حتى ترجمت الأجزاء التي أخذتها واكتملت عندي ترجمة القرآن كله وصارت جاهزة للنشر. وفي ٢٧ ديسمبر ١٩١٩م أطلقت الحكومة سراحي وتم رفع الحظر عن المطبعة وتوقفت عن الترجمة لظروف سياسية كانت تمر بها الهند حالت دون إتمام الترجمة. وفي نهاية عام ١٩٢٧م واصلت العمل وبدأت بسورة الفاتحة التي توقفت عندها طويلا في أم الكتاب. وانتهيت من ترجمة وترتيب آخر سورة من القرآن في ٢٠ يوليو ١٩٣٠م(ص٦٦).

نشر مولانا آزاد تفسيره بعنوان "ترجمان القرآن" وكتب تحت العنوان "أي مطالب القرآن الحكيم باللغة الأردية مع ما يستلزم من تفسير" وكتب مقدمة لتفسيره شرح فيها شغفه بالقرآن، والصعوبات التي واجهته في أثناء تفسيره للقرآن وترجمة معانيه، نشرت الطبعة الأولى سنة ١٣٥٠هـ/١٩٣١م والثانية عام ١٣٦٤هـ/١٩٤٥م، ونشر آزاد في مجلد صغير تفسيره لسورة الفاتحة بعنوان "أم الكتاب" بين فيه أهمية سورة الفاتحة وخصوصياتها، وفسرها تفسيرا مطولا في مائتي صفحة، وطبعت بعد ذلك بعد مقدمة

"ترجمان القرآن" في المجلد الأول الذي تضمن تفسير سورة البقرة حتى آخر سورة الأنعام، في حين يتضمن المجلد الثاني سورة الأعراف حتى آخر سورة المؤمنين، أما المجلد الثالث فقد تم تجميعه من بين كتابات آزاد المتفرقة، وقام بهذا العمل الناشر مدير الأكاديمية الإسلامية- أردو بازار – بلاهور، واستكمل الناشر بعض الموضوعات معتمدا على تفسير الشيخ محمد عبده، ويتضمن هذا المجلد تفسير سورة النور حتى سورة الناس. وقد فصل بين ما كتبه آزاد وما نقله (مترجما إلى الأردية) عن تفسير الشيخ محمد عبده، وقدم لهذا المجلد الشيخ محمد حنيف الندوي (٤ مارس ١٩٨٢) مقدمة عن التفسير وفكرة وضع هذا المجلد الثالث عن طريق تجميع كل ما كتبه آزاد في الهلال والبلاغ وترجمان القرآن من قبل(٦٧).

وكان أبو الكلام آزاد في تفسيره لـ"ترجمان القرآن" قد تأثر بمدرسة الإمام محمد عبده وتلميذه محمد رشيد رضا صاحب تفسير المنار وتأثر كذلك قبلهما بابن تيمية(٦٨) وابن القيم(٦٩) وقد أحس آزاد بضرورة أن يساير المسلمون عامة ومسلمو الهند خاصة قضايا العصر الجديد وأن يبين لهم أن الإسلام لا يتعارض مع متطلبات الحضارة الحديثة بشرط أن يفهموا القرآن جيدا. وابتعد آزاد عن الإسرائيليات التي تفشت في التفاسير كما عارض الروايات التي تأثرت بها وذلك بالبراهين والأدلة وفسر القرآن بالنقل أو المأثور

أي فسر الآيات القرآنية بعضها ببعض، فما ورد مجملا في موضع جاء مفصلا في آخر، كما استخدم الأحاديث النبوية والحقائق التاريخية في تفسيره، واهتم اهتماما خاصا بالقصص القرآنية وخاصة قصة ذي القرنين التي وردت في سورة الكهف.

يقول آزاد: "من إحسان الله على هذا العاجز -يقصد نفسه- أن طهره من لوث التفسير بالرأي، وكشف له الحقائق القرآنية"(٧٠)

وقد جمع آزاد في مقدمة التفسير بعض الملاحظات والحقائق التي صادفته وخرج بها من تجربة ترجمة القرآن وهي على النحو التالي:

١- القرآن الحكيم في وضعه وأسلوبه وطريقة بيانه وخطابه ومنهج استدلاله وفي كل أمر من أموره، غير مقيد بمنهجنا الوضعي ولا يجب أن يكون كذلك. بل يتبع في كل أموره طريقة فطريا تسير به الأنبياء الكرام عن طريق الفلسفة الوضعية، فعندما نزل القرآن كانت عقول مخاطبيه الأولين غير مصابة في قوالب الحضارة الوضعية وكان فهمهم بسيطا وفطريا فدخل القرآن في قلوبهم ولم يجدوا صعوبة في فهمه، لكن ما إن انتهى القرن الأول حتى بدأت تهب رياح التمدن الرومي والإيراني، ثم جاء عهد ترجمة العلوم اليونانية والفنون الوضعية وزاد الاطلاع على العلوم الوضعية

فبعدت العقول عن بساطة القرآن ووضوحه ومن هنا نشأت مشكلات عديدة لأن أسلوب القرآن رفض أن يتشكل في هذه القوالب الصناعية ومن هنا لم يستطيعوا فهم محكم آياته وكلما حاولوا حلها ازدادت تعقيدا.

٢- جاء الذين دخلوا الإسلام حديثا بقصص وروايات انتشرت منذ أول يوم دخولهم في الإسلام وكانت بها خرافات وإسرائيليات عديدة وعندما أراد المفسرون استبعادها كانت الآثار السلبية لتلك العناصر قد انتشرت وتغلغلت في التفسير.

٣- لم يهتم المحققون بالتمييز بين ما روي عن الصحابة وما روي عن التابعين، ونتيجة لذلك اعتبر أقوال التابعين من أقوال السلف والصحابة وكانت هذه آفة من الآفات التي أصابت علم التفسير.

٤- مما يؤسف له في هذه الظروف أنهم افتقدوا طرق الاستدلال القرآني إذ لا يخفى على أحد أن منهج القرآن في استدلاله هو المحور الذي يدور عليه أسلوبه وهدايته وقصصه وأمثاله وحكمه ومواعظه وأحداثه. فلما ابتعد الناس عن فهم هذا المنهج انقطع عنهم المعين الذي يرتوون منه.

٥- من الآفات التي أصابت عقول الناس في فهم القرآن هو ربط بعض الحقائق القرآنية بالبحوث العلمية ومن هنا نجد أنهم

حاولوا تطبيع معاني القرآن بالطابع البطليموسي كما نرى في عصرنا الحديث من محاولات ربط التفسير بالجوانب العلمية الحديثة والآيات التي تتحدث عن الكون ومظاهره(٧١).

ثانيا: منهج أبي الكلام آزاد في التفسير

قدم أبو الكلام آزاد لتفسيره مقدمات وافية شرح فيها قصة هذا التفسير، والدوافع والأسباب التي حدت به لكي يتم هذا المشروع الضخم، ومنهجه في ترجمة الآيات وتفسيرها وأهم العقبات التي صادفته في هذا العمل وأيسر السبل لتخطي هذه العقبات أو حلها بما يتفق مع منهجه في الترجمة والتفسير وكذلك ترتيب العناوين التي كتب تحتها خلاصة أفكاره، ونحن عندما نقرأ هذه المقدمة الوافية نراه قد تأثر كثيرا بتفسير الإمام محمد عبده ومحمد رشيد رضا وخلاصة ما جاء في تفسير محمد رشيد رضا المعروف بتفسير المنار ويذكر آزاد في "ترجمان القرآن" نفس العناوين التي ذكرها رشيد رضا في تفسير المنار بل تأثر بكل ما جاء في تفسير محمد رشيد رضا في تفسيره لسورة الفاتحة(٧٢).

وفيما يلي سوف أذكر بشيء من الاختصار منهج آزاد في الترجمة والتفسير الذي سار عليه في "ترجمان القرآن" والأسباب التي دعته لهذا الجهد . يقول في المقدمة: "إن تعليم القرآن وفهمه بطريقة عصرية وفقا لمقتضيات العصر بعد الخطوة الأولى على

طريق الإصلاح الديني إلا أن هذا الأمر لم يكن متقنا حيث يلزم تحقيقه ما يلي:

١- إيجاد المشكلات التي ظهرت في طريق فهم القرآن وتدبره والتي كانت سببا في عدم الوصول إلى جوهر القرآن وأسراره لأن الترجمات والتفاسير لن تكون كسبا وإن تلقى القبول والرواج ما دامت هذه المشكلات باقية.

٢- كان من الضروري إعداد كتاب في الأردية يكون في قراءته وتدريسه كافيا لفهم مقاصد القرآن ويبين جوهره وحقيقته، فلا يكون مسهبا أو مسجعا يضيق عنه وقت القارئ ولا مختصرا يصعب عليه فهمه بسبب اختصاره ولكن تكون الترجمة التي لا تحتاج إلى أي شيء آخر لتوضيحها.

٣- أن تكون هذه الترجمة من حيث ترجمتها معيارا في تدريس القرآن وسبر غوره.

٤- من الواجب علينا لنشر القرآن في العالم أن ننقل معانيه إلى سائر اللغات وأن يوضع معيار أساسي للترجمة ولسوء الحظ لا يوجد أي كتاب في هذا الموضوع يمكن الاعتماد عليه.

٥- إنه لمن المخجل حقا في هذا الموضوع أن الإنجيل ترجم إلى معظم لغات العالم المعروفة، وكذلك فإن آلاف الترجمات قد تمت في لغات غير معروفة، في حين أننا لم نستطع حتى اليوم - في

جهد آزاد - نشر ترجمة القرآن في لغات وطننا التي يتحدث بها ملايين الهنود، صحيح أنه قد تمت بعض الترجمات في الأردية وكذلك ترجمات إنجليزية قديمة و لا يمكنني أن أنكر ما بذل فيها من جهد ولكنها في نفس الوقت لا تفي بالغرض(٧٣).

بعد ذلك يذكر آزاد أن هذه هي المحاولات الأولى لهذا العمل الضخم وهو ترجمة القرآن وأن هناك جهودا أخرى يجب أن تبذل لإنجاز هذا الهدف الأساسي في سبيل فهم القرآن ونشر تعاليمه ولن يتم ذلك إلا بتحقيق هذه الأهداف.

١- أن يتم نشر "ترجمان القرآن" بأعداد ضخمة وفي مختلف الطبعات من حيث نوع الورق وحجم الطبعات حتى يتسنى لكل فرد أو جماعة الاستفادة منها فلا يخلو بيت مسلم منه.

٢- الاهتمام بعلوم القرآن وذلك بطريقة حديثة فيكون هناك بحث في لغة القرآن وأسلوب بيانه وأهدافه وطريقة استدلاله وقصصه وأمثاله وتاريخ نزوله وتدوينه وغيرها.

٣- يجب ترتيب أبواب وعناوين تندرج تحتها الأهداف والموضوعات القرآنية، كل قسم منفصل عن الآخر فيصبح كل اتجاه في القرآن محددا وواضحا(٧٤).

ولقد تم ترتيب "ترجمان القرآن" على وجه ميسر بحيث يسهل نشره كله مرة واحدة أو في أجزاء مع الاهتمام بترتيب

الأبواب والموضوعات ووضع عناوين لها كما يبدو في صورة الفاتحة.

٤- يجب إعداد معجم خاص يكون مرجعا يتم الرجوع إليه في بحوث القرآن وهي الفكرة على سبيل المثال يتم ترتيب ألفاظ القرآن ترتيبا واسعا جامعا يكون شاملا للآيات والأسماء والألفاظ (٧٥). كذلك يمكن أن تشجع بعض الخرائط التاريخية والجغرافية التي تتناولها الإشارات في القرآن حتى يتسنى لنا تحديد الأماكن والحوادث. ولقد شعر بعض المستشرقين في أوروبا بأهمية هذا العمل وسيفرغنا إليه ولكن ما تم لا يطمئن إليه وغير كاف. ومن ناحية أخرى تم طبع الإنجيل طبعات شعبية لم تصل أفضل طبعاتنا للقرآن الكريم إلى مستواها، فلم نستطع في الهند أو في العالم الإسلامي أن ننشر القرآن في طبعة عصرية ولا زلنا نعتقد أن أعظم خدماتنا للقرآن هي أن نقوم بطباعته في إطار مذهب وسطور مرسومة بالألوان.

٥- يجب ترجمة القرآن إلى لغات متعددة وطباعته بأعداد كثيرة بحيث يصل إلى كل الناس على اختلاف لغاتهم وأن تقوم إدارة أو هيئة تشرف على نشر القرآن وطباعته على نحو ما هو كائن في أوروبا في "جمعيات الإنجيل". كذلك ترجمة القرآن إلى الإنجليزية والفرنسية أولا، ومن ثم يسهل ترجمة القرآن إلى اللغات الأوروبية الأخرى، وإلى اللغات الشرقية الأردية والفارسية والتركية والباشتو

لأن معظم المسلمين يتكلمون هذه اللغات. ويشمل ويبقى الاهتمام بترجمته للغات المنتشرة في الهند كالبنغالية والكجراتية والمراتهية والتاملية والتلجو والسندية كما يتبقى طبعه باللغة الهندية.(٧٦)

وقد حاول آزاد بنفسه أن ينفذ فكرة إنشاء إدارة خاصة بترجمة القرآن ونشره عام ١٩٢٧م كما صمم على ترجمة "ترجمان القرآن" إلى الإنجليزية والهندية ولكن القدر لم يمهله لتحقيق ما كان يصبو إليه.

وحاول أن يوافق في ترجمته بين مناهج الترجمة الأردية السابقة عليه وجاءت ترجمته عصرية مواكبة للتطور العلمي والذوق العصر وبلغة أردية سلسة وبسيطة، وخالية من التعقيدات اللفظية التي كانت سمة بارزة في الترجمات الأردية القديمة، ولذلك فإن "ترجمان القرآن" يمكن أن يكون نموذجا فذا لترجمة القرآن الكريم إلى الأردية ومن ثم يمكن أن نعتمد عليه في الرد على المستشرقين وأعداء الإسلام والفرق المنحرفة كالقاديانية والبهائية وغيرها، وجاء هذا التفسير تتويجا لحياته العلمية.

ثالثا: تفسير آزاد لسورة الفاتحة "أم الكتاب" نموذجا

اهتم مولانا أبو الكلام آزاد اهتماما خاصا بترجمة وتفسير سورة الفاتحة "أم الكتاب" حيث أفرد لها مجلدا ضخما تناول فيه آزاد ما لم يسبقه إليه أحد من شبه القارة الهندية وباكستان، ولأهمية

هذا المجلد ترجم إلى لغات عديدة منها ترجمتان بالإنجليزية، الأولى قام بها محمد إسحاق حسين والثانية عبد اللطيف حيدر آبادي وطبعتا في الهند.(٢٧)

وسورة الفاتحة هي أول سورة في القرآن الكريم لذا سميت بـ "فاتحة الكتاب" وهذه السورة لها أهمية خاصة بين سور القرآن، لذلك اتخذت مكانتها في الصفحة الأولى من القرآن الكريم وقد أشار القرآن ذاته إلى أهميتها من قوله تعالى: "ولقد آتيناك سبعا من المثاني والقرآن العظيم".(٢٨)

فقد ثبت من الأحاديث والآثار أن المقصود من المثاني السبع هي هذه السورة لأنها سبع آيات تتكرر قراءتها في الصلوات بشكل مستمر. وقد روي في الأحاديث والآثار أسماء أخرى منها "أم الكتاب" و "الكافية و "الكنز" و "أساس القرآن".

ففي اللغة العربية تطلق كلمة "أم" على الأشياء التي يكون فيها جامعية أو تكون مقدمة على غيرها أو ما يكون مكانه سامياً كان يطلق على الجزء المتوسط من الرأس "أم الرأس" لأن الدماغ يتمركز فيه، وكذلك "مكة المكرمة" تسمى أم القرى لأنها مركز لتجمع العرب في الحج فكان الهدف من تسميتها أم القرآن الإشارة إلى أنها سورة تجمعت فيها معاني القرآن أو أن لها مكانة بارزة بين سور القرآن. وهي "أساس القرآن" و "كافية" أن تكفي في كل شيء

و"الكنز" لأنها كنز المعاني وقد وردت أحاديث تدل على أن هذه الصفات كانت معروفة في عصر النبي صلى الله عليه وسلم، ففي حديث نبوي: " أن الرسول صلى الله عليه وسلم لقن أبي بن كعب هذه السورة وقال إنه ليست هناك سورة تعادلها" وفي رواية أخرى ليست أعظم منها أو خيرا منها". (٧٩)

ثم يؤكد آزاد على أن سورة الفاتحة هي خلاصة الدين الحق فيقول: "إذا تدبرنا معاني هذه السورة ظهر لنا أن بينها وبين باقي القرآن نسبة الإجمال والتفصيل، أي أن الأهداف والمقاصد التي تناولتها السور الأخرى احتوت عليها هذه السورة مجملة فإذا لم يستطع المرء أن يقرأ شيئا من القرآن ويحفظ معاني هذه السورة فقد عرف الأغراض الحقيقية للدين الحق والعبودية لله وهذا هو مجمل ما ذكر في القرآن مفصلا.

علاوة على هذا فلو نظرنا إلى طريقة الدعاء في هذه السورة وهو ركن مهم في العبادات اليومية لظهر لنا خصائصها. إنها تصلح لأن تكون لائحة دينية وصورة الإيمان بعبودية الله لذا أشار القرآن إلى أهميتها "سبعا من المثاني" أي أن هناك حكمة تكمن وراء تكرارها وقراءتها مرات ومرات، فلا يصعب على المرء مهما يكن أميا أن يحفظ هذه الأسطر الأربعة ويدرك معانيها البسيطة، ومن لا يستطيع قراءة القرآن غيرها فقد استطاع أن يحصل على أساس الدين الحق، ولذا وجب على كل مسلم أن يتعلمها وكان الصحابة

يطلقون عليها اسم "سورة الصلاة" أي أن الصلاة لا تكون صحيحة بدونها، فماذا هي خلاصة الدين الحق؟

١- تصور صفات الله عز وجل تصويراً صحيحاً

٢- تحتوي على قانون الجزاء أي العمل الطيب يؤدي إلى الخير والعمل السيء إلى الشر.

٣- الإيمان بالمعاد أي أن حياة الإنسان لا تنتهي بالدنيا وأن هناك حياة بعد هذه الحياة ينال فيها الإنسان الجزاء.

٤- هي طريق السعادة والفلاح(٨٠).

وهذا الرأي هو ما قاله الإمام محمد عبده (٨١) والحقيقة أن آزاد قد تأثر في رأيه هذا برأي الإمام محمد عبده في تفسير سورة الفاتحة التي كتبها ونشرها تلميذه محمد رشيد رضا يقول: "والفاتحة مشتملة على مجمل ما في القرآن وكل ما فيه تفصيل للأصول التي وضعت فيها".(٨٢)

وفي تطبيق آزاد الرائع على سورة الفاتحة "التي وصفها آزاد بأنها المقدمة الطبيعية لدراسة القرآن" أكد على فكرة "الربوبية" كجوهر للإسلام في مقاصده وصلاحيته للعالمين، فالربوبية عندنا تستلزم إدراك الله رباً للعالمين، وكلمة "رب" في اللغة العربية تتضمن في معناها "المربي" و"المطعم" و"المعين"

لكل خلقه، ونظام الربوبية يسمو على جميع التقسيمات البشرية وتفرقتها التي اعتمدت على اعتبارات مختلفة مثل: العقيدة واللون والجنسية والدولة. فالرب إذن ليس إلهاً لشعب واحد وإنما هو إله لكافة الشعوب. كذلك أكد آزاد على أن هناك ثلاث صفات قد ذكرت في القرآن على نحو متكرر وهي "الرحمن الرحيم مالك يوم الدين".
وقد أولى آزاد في سياق ترجمته لسورة الفاتحة اهتماماً خاصاً "بالعقل" كوسيلة لإدراك جميع الأمور سماوية كانت أو دنيوية وتفسيرها. وخلص إلى أنه عندما يرشدنا الله إلى الطريق الصحيح "اهدنا الصراط المستقيم" فإن هذا الطريق لا يختص بأي عرق أو أمة وإنما هو طريق يجتمع عليه ذوو العقول الراجحة بصرف النظر عن العرق الذي ينتمون إليه ليتأكد بذلك أن الالتزام بالإنسانية الشاملة هو في حقيقة الأمر جوهر رسالة القرآن الكريم(٨٣).

وعند تفسيره لأسلوب سورة الفاتحة يقول آزاد: "انظروا كيف جمعت هذه السورة خلاصة الأمور كلها؟ فهي من ناحية تحتوي على كلمات يمكن عدها، ومن ناحية أخرى تحتوي على كلمات منتقاة وواضحة المعاني ومؤثرة في القلب دون تعقيد أو إشكال، ولا تعقيد في أي ركن من أركانها، ولتتأملوا في كل ما يرتبط بربوبية الله وهل يمكن أن يكون هناك كلام أسهل مما ذكر في هذه الآية؟ إنها سبع جمل قصار، وكل جملة لا تزيد على أربع أو خمس كلمات، لقد عرف الله سبحانه وتعالى بتلك الصفات التي

يشاهدها الإنسان ليلا ونهارا ولو أنه لا يتأمل ولا يفكر فيها بجهله ثم إقرارا بعبوديته والاعتراف بعونه، هداها إلى أن يوفق بالسير على الصراط المستقيم متجنبا وأن هذه الحياة ليس فيها أمر عجيب، بل أمور بسيطة من تصوراتنا الدينية".

ومن ميزات سورة الفاتحة أن هذه السورة زينت التصورات الوجدانية للنوع الإنساني بتعبيرات أظهرت كل عقيدة وكل فكرة في صورتها الحقيقية وهي دعاء بسيط من رجل يؤمن بعبوديته لله إلا أن كل كلمة وكل أسلوب يوضح غاية من غايات الدين الحق وكلماته توافق مفاهيمها.

١ - لقد أخطأ الإنسان خطأ فادحا في تصوره لله تعالى فبنى هذا التصور على الخوف والرهبة بدلا من الحب، فأزالت أول كلمة من السورة هذه الضلالة. فبدأت سورة الفاتحة بـ "الحمد" والحمد هي الثناء الجميل أي مدخل الصفات الحسنة والثناء الجميل لا يكون إلا لمن فيه الحسن والجمال فلا يمكن أن يجتمع تصور الخوف والفزع مع الحمد فالذي يكون محمودا لا يمكن أن يكون مخوفا. وبعد الحمد جاء ذكر "الربوبية" و"الرحمة" والعدالة وبهذا صورت الصفات الإلهية صورة كاملة تهب الإنسان كل ما تحتاج إليه الإنسانية في تطورها وارتقائها وتحفظها من جميع الضلالات التي تعترض الإنسانية في هذا الطريق.

٢- وفي "رب العالمين" اعتراف بالربوبية الكاملة والعامة على كل فرد وكل جماعة وكل أمة وكل دولة وكل ركن من أركان الوجود، فهذا الاعتراف يمحو كل العصبيات الضيقة التي ظهرت في مختلف الأمم والأجيال في العالم حيث كانت كل أمة تظن أن الله قد خصها وحدها دون سائر الأمم بالبركة والسعادة.

٣- وكلمة "الدين" في "مالك يوم الدين" تدل على الاعتراف بقانون الجزاء وتعبير الجزاء بكلمة الدين لتوضيح حقيقة وهي أن الجزاء نتيجة طبيعية للأعمال الإنسانية وليس من غضب الله وانتقامه أن يعذب عباده؛ لأن معنى الدين هو الجزاء والمكافأة.(٨٤)

٤- أن وصف الله تعالى بأنه "مالك يوم الدين" بعد وصفه بالربوبية والرحمة لتظهر حقيقة أخرى وهي أنه إذا كان لصفتي القهر والجلال وجود في العالم مع الربوبية والرحمة فليس ذلك لأن الله تعالى له غضب ونقمة بل لأنه عادل ومن حكمته أنه جعل لكل شيء خاصيته ونتيجته، وأن العدل ليس مناقضا للرحمة بل هو عين الرحمة.

٥- لم يقل في العبادة نعبدك بل قال: "إياك نعبد" أي قصر العبادة لذاته سبحانه وتعالى والهدف من ذلك أننا لا نعبد غيره، وفي قوله "إياك نستعين" قصر الاستعانة عليه تعالى كذلك. وبهذا

الأسلوب في البيان جمع أغراض التوحيد وقطع كل الطرق إلى الشرك.

٦- بعد ذلك عبر سبحانه عن سبيل الفلاح والسعادة بقوله "الصراط المستقيم" أي الطريق السوي، ولا يمكن أن يكون هناك تعبير آخر أجمل من هذا التعبير لأنه لا يمكن لأحد أن يكون له الخيار بين الطريق السوي المستقيم والطريق غير المستقيم ولا يختار الطريق الأول.

٧- وقد دل ذلك على أن هناك علامة بسيطة يعرفها كل فرد وهي حقيقة مشهورة أي تلك الطريق الذي هو طريق أولئك الذين أنعم الله عليهم، أيا كانت الأمة أو الدولة أو الزمن أو الشخص فالإنسان على كل حال يرى أن للحياة طريقين في هذا العالم" طريق الذين نجحوا وطريق الذين فشلوا وأفضل دلالة على هذا الأمر الظاهر أن يشار إليه بالمثال، فإن قيل شيء عنه أكثر من ذلك فقد جعل الأمر المعلوم مجهولا.(٨٥)

لذا اختير لهذه السورة أسلوب "الدعاء" لأنها إذا أنزلت على شكل التعليم والأمر فقدت تأثيرها، فهذا الأسلوب الدعائي يوضح أن كل إنسان صادق يستطيع أن يخطو خطوات للأمام في عبودية الله تعالى عندما يريد وكأنها ثورة فكرية وجدانية لعبودية الله تنطلق من

اللسان مصادق بلا شعور فبعد أن يقر أن الله وحده الذي يعبد، ويطلب المدد منه يندفع تلقائيا نحو طلب الهداية منه(٨٦).

خاتمة البحث

كانت مكة ولا تزال - القبلة التي يولي علماء المسلمين وجوههم شطرها على اختلاف أجناسهم وقومياتهم شعوبا وقبائل وظل هذا التأثير والتأثر منذ ظهور الإسلام وسيظل - بإذن الله - إلى قيام الساعة ولعل هذه المكانة المقدسة والمرموقة لهذه المدينة قد جعلتها ملاذا آمنا لعلماء الهند وكانت بمثابة عاصمة الثقافة الإسلامية بالنسبة لهم، وتركت مكة أثرا عظيما وملموسا في أبي الكلام آزاد وعلماء الهند وقد انعكس ذلك على الحركات الإصلاحية والاجتماعية والسياسية في شبه القارة الهندية

وكان أبو الكلام آزاد بين مكة ومصر الهند، العالم البارز ورجل الدولة، وأول وزير للتعليم في الهند بعد حصولها على الاستقلال قد شارك في المفاوضات مع الإنجليز لاستقلال الهند، وكان في مقدمة الزعماء الهنود الذين أبلوا بلاء حسنا في خدمة الخلافة الإسلامية، وأرسى الأساس لنهضة الهند التعليمية والثقافية بعد حصولها على الاستقلال

وهو مولانا آزاد من زعماء حركة تحرير الهند من الاستعمار الإنجليزي، وله دور بارز في تاريخ الهند السياسي، وهو شخصية

مادرة في مسيرة تاريخ المسلمين في الهند، جمع بين الإمامة في الدين والعلم والزعامة في الأدب والسياسة والريادة في الكتابة والصحافة. وكان له دور قيادي فعال في إيقاظ المسلمين، وكانت شخصيته فذة عصامية، نال علما وافرا وثقافة واسعة وعرف بذكائه الوقاد النادر وعبقريته العجيبة، فذاع صيته في العالم. وكان أديبا وشاعرا ومؤلفا وصحفيا ومفسرا للقرآن ومترجما لمعانيه وخطيبا مصقعا.

وقد انعكس أثر تربيته المكية على حياة أبي الكلام آزاد وعلى كتاباته من حيث الشكل والمضمون حيث اتخذ لمؤلفاته أسماء عربية مثل ترجمان القرآن وغبار خاطر وتذكرة وغيرها، وأطلق على الصحف التي أصدرها أسماء عربية مثل: الهلال والبلاغ والجامعة والندوة والوكيل والإقدام والمصباح وغيرها وكانت له افتتاحيات عربية لمجلاته الأردية.

واستخدم آزاد صوتا جديدة في كتابة الرسائل الأردية، وكان يستخدم التقويم الهجري دائما إلى جانب استخدامه للآيات القرآنية والأحاديث النبوية والأشعار والأقوال المأثورة، والأمثال والحكم باللغة العربية كما هي في الأصل، ويرجع له الفضل في إثراء المعجم الأردي بكلمات عربية جديدة عن طريق إحياء استعمال الكلمات العربية المندثرة التي لم تعد تستخدم أو من خلال استعماله كلمات ومصطلحات عربية جديدة.

وكانت الجزيرة العربية وما يجري فيها من أحداث موضع اهتمام آزاد وخاصة مسألة الخلافة فقد تناولها في صحفه وكتب كتابا مهما عنها هو "جزيرة عرب أور مسئلة خلافت" وكان يتغنى بحبه لمكة في جميع كتاباته وله الفضل في لفت أنظار الهنود عامة ومسلمي الهند خاصة إلى الثقافة والحضارة العربية.

وكان من عادة آزاد في ترجمة معاني القرآن وتفسيره أن يقف عند أهم النقاط الخلافية في الآيات القرآنية ويعلق عليها تعليقا يطول أو يقصر حسب أهمية القضية المطروحة للبحث، وعند ترجمة أية سورة يتحدث عن أهم أهدافها ومحاورها على غرار ما فعله محمد رشيد رضا في تفسير المنار. وقد تأثر آزاد بآراء ابن تيمية وابن القيم من القدماء والإمام محمد عبده وسيد رشيد رضا من المحدثين.

ويرى آزاد أنه لا ينبغي لنا أن نخضع القرآن للمصطلحات العلمية التي وفدت علينا من الترجمة عن اليونانية والفارسية، ورفض الخرافات والإسرائيليات في تفسيره لآيات القرآن لأنها روايات مشكوك في صحتها، وكان يغلب رأي الصحابة على رأي التابعين في تفسيره للآيات القرآنية وعدم فهم القرآن وتفسيره طبقا للمذاهب الفقهية والكلامية.

ويرى آزاد كذلك عدم ربط معاني القرآن بالاكتشافات العلمية الحديثة لأن هذه الاكتشافات بدورها يمكن نقضها باكتشافات أحدث منها.

وأفرد آزاد لسورة الفاتحة مجلداً كبيراً تناول فيه هذه السورة من جميع الجوانب اللغوية والفقهية والتفسيرية مركزاً كذلك على معنيي اللفظ والمعنى في هذه السورة التي تعد ملخصاً مجملاً للقرآن الكريم.

لقد كان آزاد سابقاً لعصره، وكل ما تنبأ به وطالب به تم على أرض الواقع فظهرت إدارات وهيئات عديدة في العالم الإسلامي أشرفت على طبع القرآن ونشره وترجمته إلى جميع لغات العالم المعروفة وغير المعروفة، فتم ترجمة القرآن الكريم إلى لغات الشعوب والجماعات الإسلامية مثل الأردية والفارسية والتركية والبشتو والكشميرية والسندية والقازاقية والأزبكية والأثيوبية والكردية والهوسا والسواحلية وغيرها بل إلى لغات العالم الكبرى وقد تحقق ما صبا إليه أبو الكلام، فتأسست هيئات تعمل على طباعة القرآن الكريم ونشره وترجمة معانيه مثل مجمع الملك فهد للقرآن الكريم بالرياض ومجمع البحوث الإسلامية في الأزهر الشريف بمصر.

الهوامش والتعليقات

١ عبد الله عبد الرحمن بن صالح: تاريخ التعليم في مكة المكرمة الطبعة الثالثة، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٢٢هـ، ٢٠٠١م، ص ١٠

٢ السباعي، أحمد: تاريخ مكة، الجزء الأول، مطابع قريش، مكة المكرمة، ١٣٨٠هـ، ص ١٣، ١٧

٣- الحموي، ياقوت: معجم البلدان، المجلد السادس، دار صادر، بيروت، ص: ١٨١.

٤- عبد الله عبد الرحمن بن صالح: تاريخ التعليم في مكة المكرمة، ص: ١٩.

٥- العثيمين، عبد الله الصالح: تاريخ المملكة العربية السعودية، ج٢، الرياض، ١٤١٩هـ، ص: ٢٠١ - ٢٠٣.

٦- السباعي، أحمد: تاريخ مكة، الجزء الثاني، الأمانة العامة للاحتفال بمرور مائة عام على تأسيس المملكة العربية السعودية، الرياض ١٤١٩هـ/١٩٩٩م، ص: ٥٣١ و٦٥٣.

٧- السباعي، أحمد: تاريخ مكة، الجزء الثاني، ص: ٦٥٥ - ٦٥٦.

٨- عبد الله عبد الرحمن بن صالح: تاريخ التعليم في مكة المكرمة، ص: ٤٢، وللمزيد ارجع إلى: عبد الجبار، عمر: دروس من ماضي التعليم وحاضره بالمسجد الحرام، مكة المكرمة، د.ن، ١٣٧٦هـ، الفاسي، تقي الدين محمد بن أحمد: شفاء الغرام بأخبار البلد الحرام، مكة المكرمة، مكتبة النهضة الحديثة ١٩٥٦م.

٩- السباعي، أحمد: تاريخ مكة، الجزء الثاني، ص: ٦٥٦.

١٠- الفاسي، تقي الدين محمد بن أحمد: شفاء الغرام بأخبار البلد الحرام، الجزء الأول، ص: ٣٢٩.

١١- عبد الله عبد الرحمن بن صالح: تاريخ التعليم في مكة المكرمة، ص: ٥٨، وأيضاً: النهروالي، قطب الدين محمد، كتاب الإعلام بأعلام

بيت الله الحرام، مكة المكرمة، المكتبة العلمية، ١٣٧٠هـ، ١٨٦ و عبد المنعم النمر: تاريخ الإسلام في الهند، دار العهد الجديد للطباعة، القاهرة ١٣٧٨هـ، ص١٥٩، والدولة الكجراتية دولة إسلامية قامت في كجرات بغرب الهند سنة ٨١٠هـ/١٤٠٧م وقضى عليها المغول عام ٩٥٦هـ.

١٢. كانت مكة بمكانتها على العديد من الأمراء والسلاطين الذين حكموا الهند، فكانوا يتقربون إليها والتبرك بها عند تسلم الحكم يبعثون مصحوبة أو تولي الملك والإمارة وكان السلطان أو الحاكم يبعث بالهدايا والأموال إلى مكة لتوزيعها على المجاورين من الهنود وغيرهم في مكة المكرمة، ومن السلاطين من كانت تربطهم بمكة علاقة قوية، وقد زارها وبقي فيها لفترة، وبعضهم لم يتمكن من الزيارة فكان يرسل الهدايا والعطايا لإسهامه في نفقات الحرم المكي والمدارس وغيرها من الأعمال الخيرية (محمد عبد الحميد علي: أورنكزيب عهد من حكام الهند، أردو بازار، دلهي، ١٩٨٥، ص٦٥).

١٣. رحمت الله بن خليل الرحمن الكيرانوي العثماني: إظهار الحق، الجزء الأول، دار الوطن للنشر، تحقيق محمد أحمد ملكاوي، الرياض، ١٤١٢هـ، ص٢١، وقد ولد الشيخ رحمت الله الهندي (كيرانوي كيرانه) في قرية كيرانة بمقاطعة مظفر نجر من توابع دلهي في غرة جمادى الأولى سنة ١٢٣٣هـ الموافق ٩ آذار سنة ١٨١٨م وقد اشتهر أفراد أسرته بالعلم والطب والمناصب العالية، وينتهي نسبه عند الجد الرابع والثلاثين إلى ذي النورين عثمان بن عفان، وبدأ تعليمه في بلدته على يد والده وكبار أفراد أسرته المشهورين بالعلم والفضل والدين، ثم

رحل للتعليم العالي في دلهي ولكهنو ورجع إلى كيرانه فتصدر مجالس العلوم الشرعية والإفتاء وأسس مدرسة شرعية في كيرانه، وتنبه لأخطار التنصير المحدقة بمسلمي الهند، وللحملة والجهود التي يبذلها المنصرون فترك وظيفته لدى الإنكليز وتفرغ لمقارعة المنصرين حتى أصبح أستاذاً - بلا منازع - في علم مقارنة الأديان والرد على النصارى، ومن أشهر كتبه: إزالة الأوهام عام ١٢٦٩هـ (بالعربية)، وإزالة الشكوك (بالأردية) في جزأين ١٢٨٨هـ، وإظهار الحق في الرد على القسيس فندر وألفه في الأستانة وانتهى منه في سنة ١٢٨٠هـ (بالعربية)، والتنبيهات في إثبات الاحتياج إلى البعثة والحشر (بالعربية) ١٢٨١هـ وقد أمر السلطان عبد العزيز خان بترجمته إلى اللغة التركية وعدة لغات أوروبية أخرى، وطبع في مصر سنوات ١٣٠٩هـ و١٣١٦هـ و١٣١٧هـ (إظهار الحق: الجزء الأول، ص: ٢٠)

١٤ السباعي، أحمد: تاريخ مكة الجزء الثاني، ص. ٦٥١ ـ ٦٥٥

١٥ المرجع السابق، ص. ٦٥٥ ، ٦٥٦ و٦٩٨

١٦ عبد الله عبد الرحمن بن صالح، تاريخ التعليم في مكة المكرمة ص ٣٠

١٧ السباعي، محمد: تاريخ مكة الجزء الثاني ص ٦٥٧ ـ ٦٦٤

١٨ للمزيد في هذا الموضوع راجع إلى:

١٩ سمير عبد الحميد إبراهيم: الجزيرة العربية في أدب الرحلات الأردية، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، ١٩٩٦م.

٢٠. جلال السعيد الحفناوي: الرحلات إلى شبه الجزيرة العربية في الأدب الأردي، بحث ألقي في ندوة الرحلات إلى شبه الجزيرة العربية، دارة الملك عبد العزيز، الرياض، ١٤٢١هـ

٢١. أبو الكلام آزاد: مذكرات أبو الكلام آزاد (الهند تحرز حريتها) ص١٠ وعبد المنعم النمر: أبو الكلام آزاد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط ٢، القاهرة، ١٩٩٤م، ص ٦١-٦٢

٢٢. عبد المنعم النمر: أبو الكلام آزاد، ص ٦٢.

٢٣. خليق انجم: مولانا أبو الكلام آزاد شخصيت اور كارنامه، اردو اكادمي، دلهي، ١٩٨٢، ص ١٦.

٢٤. أبو الكلام آزاد: تذكرة، مرتبه مالك رام، ساهتيه أكادمي، نئي دلي، نومبر ١٩٨١، ص ٢٨

٢٥. أبو الكلام آزاد: "India wins freedom" و"هي مذكرات آزاد" ونشرت بالإنجليزية في دهلي في يناير ١٩٥٩م وترجم بعضها ونشر في مجلة ثقافة الهند باللغة العربية في أعداد متفرقة بدأت بعدد سبتمبر ١٩٥٨م وانتهت بعدد يوليو سنة ١٩٦٢م، ص ٢٠-٢١، أيضاً: مليح آبادي: آزاد كي كهاني خود آزاد كي زباني، حالي پبلشنگ هاؤس، دهلي، بار أول، ١٩٥٨م، ص ٦-١

٢٦. مليح آبادي: المرجع السابق، ص ١٨٦-١٨٧

٢٧. مليح آبادي: المرجع السابق، ص: ٨٩

٢٨. أبو الكلام آزاد: تذكرة، ص ٢٨.

٢٩. مليح أبادي، المرجع السابق: ١٨٧-١٨٨

٣٠. مليح أبادي، المرجع السابق ٢٢٢-٢٢٤، وآزاد، غبار خاطر ١١٤-١١٦

٣١ مليح أبادي: آزاد كي كهاني، ١٨٨-١٨٩ وشورش كاشميري، أبو الكلام آزاد، الطبعة الأولى، لاهور ص، ١٩٨٨، ١٠٩.

٣٢. حافظ محمد صديق، مولانا أبو الكلام آزاد، كراتشي، ١٩٨٩: ص، ٨٧ - ٨٩ ومليح أبادي: المرجع السابق، ٣٣٥

٣٣ أبو الكلام آزاد، غبار خاطر، دوسري مرتبه، لاهور ١٩٦٣ ص، ٣٦٥

٣٤، أبو الكلام آزاد، مذكرات آزاد، مجلة ثقافة الهند، عدد سبتمبر ١٩٥٨م ص: ٢٤،٢٥

٣٥ انظر: أبو سلمان شاهجهان بوري، مصنفات مولانا أبو الكلام آزاد، دهلي، ١٩٧٢م ص: ٣٢.

٣٦ مجلة الجامعة، العدد الأول، إبريل ١٩٢٣م

٣٧ مليح أبادي، ذكر آزاد، بهلا ايدشن، كلكته، ١٩٦٠م، ص، ٢٩٧، ٢٩٨

٣٨ أيضا: عبد القوي دسنوي، أبو الكلام آزاد، ساهتيه اكاديمي نئي دلي، ١٩٨٧م، ص، ٨٤

٣٩ - مليح أبادي، ذكر آزاد، ٢٩٩

٤٠. محمد أيوب تاج الدين الندوي، مولانا أبو الكلام آزاد وإسهامه في الصحافة العربية في الهند، مجلة ثقافة الهند مجلد ٥٢ عدد ٢، يوليو ٢٠٠١م، ص ٥٨-٦٢

٤١. مجلة ثقافة الهند، المجلد الأول، العدد الأول، ص: ٦-٧.

٤٢. محمد أيوب تاج الدين الندوي، مولانا أبو الكلام آزاد وإسهامه في الصحافة العربية في الهند، ص ٦٧ و ٦٩

٤٣. لكاتب هذا البحث عشر مقالات نشرت في مجلة ثقافة الهند بين أعوام ١٩٩٧ و ٢٠٠٠ متنوعة موضوعات متصلة بالأدب واللغة والحضارة الإسلامية والفكر السياسي الهندي.

٤٤. أبو الكلام آزاد، مذكرات عربي، مجلة ثقافة الهند عدد سبتمبر سنة ١٩٥٨م، ص: ٣١

٤٥. الهلال، العدد الأول، ١٣ يوليو ١٩١٢م، (الافتتاحية)

٤٦. للمزيد في هذا الموضوع ترجع إلى:

٤٧. عابد رضا بيدار، أبو الكلام آزاد، دهلي ١٩٥٨م، ص: ٨٤

٤٨. جمشيد قمر، مولانا آزاد كاتعليم رانتمي أصول وآثار، مكتبة جامعة لميتد، نئي دهلي، ١٩٩١، ص ٩ - ١٤

٤٩. عبد المنعم النمر، مولانا أبو الكلام آزاد، ١٠٩ - ١١١

٥٠. البلاغ، العدد الأول، ١٢ نوفمبر ١٩١٥م (الافتتاحية).

٥١ مجلة ثقافة الهند، العدد التذكاري الخاص بأبي الكلام آزاد، مارس ويونيو ١٩٥٨م

٥٢ عبد المنعم النمر، مولانا أبو الكلام آزاد، ص ١١٢ – ١١٣

٥٣. عبد المنعم النمر، مولانا أبو الكلام آزاد، ص، ١٥٧ – ١٥٩.

٥٤ عبد المنعم النمر، أبو الكلام آزاد، ص، ١٥٣

٥٥ جلال السعيد الحفناوي، مولانا أبو الكلام آزاد والعروبة في ضوء رسالة الخلافة، مجلة ثقافة الهند، المجلد ٥٠ العدد ٤ ١٩٩٩م ص: ٥٢-٥٦

٥٦. شورش كاشميري، أبو الكلام آزاد، الطبعة الأولى، لاهور ١٩٨٨م ص ٣٦٧

٥٧ أبو الكلام آزاد، مسألة الخلافة وجزيرة العرب، كولكاتا ١٩٢٠م ص:٨٩،٩٤-١٠٦

٥٨ حافظ سردار محمد حسني، سوانح سلطان ابن سعود والي حجاز ونجد وملحقاتها، جالندهر الهند ١٩٣٦ ص: ١٤٨ وقام كاتب البحث بترجمة هذا الكتاب بعنوان: سيرة الملك عبد العزيز بن سعود، تحت النشر دارة الملك عبد العزيز بن سعود الرياض

٥٩. عبد المنعم النمر، أبو الكلام آزاد، ص: ٦٠.

٦٠ عبد المنعم النمر، أبو الكلام آزاد، ص ٩٧

٦١ مقبول أحمد الهندي، أبو الكلام آزاد وآراؤه التربوية، رسالة ماجستير مخطوطة، كلية أصول الدين، جامعة الأزهر، القاهرة، ص: ١٠٨

٦٢ همايون كبير ، آزاد كما عرفته. مقال نشر في العدد الخاص عن آزاد ثقافة الهند، مارس ونوفمبر ١٩٥٨م

٦٣ جلال السعيد الحفناوي: المقاومة الهندية للاحتلال وعدم التعاون بين غاندي وآزاد، مقال في (الأفكار السياسية الآسيوية في القرن العشرين) مركز الدراسات الآسيوية كلية الاقتصاد والعلوم السياسية جامعة القاهرة ٢٠٠١م ص ٢٥٣، أيضاً: مجلة ثقافة الهند، مجلد ٥١ عدد ٤ نوفمبر ٢٠٠٠م.

٦٤ جلال السعيد الحفناوي: المقاومة الهندية للاحتلال وعدم التعاون بين غاندي وآزاد ص ٢٦٤ و ٢٦٦-٢٦٧

٦٥ جلال السعيد الحفناوي: المرجع السابق ص ٢٧١-٢٧٢ أيضاً مذكرات آزاد، ثقافة الهند عدد يوليو ١٩٥٩م وعبد المنعم النمر كفاح المسلمين في تحرير الهند الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة ١٩٩٠ ص ٩٤.

٦٦ جلال السعيد الحفناوي: جهود الهنود في الترجمات الأردية للقرآن الكريم جامعة الأزهر القاهرة مايو ١٩٩٧م ص ١ ومجلة ثقافة الهند مجلد ٤٩ العدد ٢-٣ ١٩٩٨م، وللمزيد في هذا الموضوع ارجع إلى سمير عبد الحميد إبراهيم، اتجاهات الترجمة والتفسير القرآنية مع ببليوجرافيا كاملة لترجمات وتفاسير معاني القرآن الكريم في اللغة الأردية مركز الدراسات الشرقية جامعة القاهرة ١٩٩١م.

٦٧ أمير رئيس، ترجمة كلاس فون رونيت (مقتطفات من أراء ترلوچن) تاج كمبني مطبوعات نيودلهي ١٩٧٦ ص ٢٤٣

٦٨. عبد الحي الحسني اللكنوي، نزهة الخواطر ج١، طبعة المعارف العثمانية، حيدر آباد الهند ص٢٩٥ و٣٠٢

٦٩. جمال السيد الحضراوي، إشكاليات الترجمة الأردية للمصطلح البلاغي القرآني، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مارس، ١٩٩٨م، ص ٢

٧٠. أيضا محمد سالم قدوائي، علوم إسلامية اور هندستاني علماء، إدارة علوم إسلامية، علي كره مسلم يونيورسٹي، طبع أول، علي كره، ١٩٩١ ص- ٣٥ وهناك كتب عديدة تناولت هذا الموضوع منها-

٧١. محمد إكرام، موج كوثر، تاج كمبني، دهلي، ١٩٨٧م

٧٢. صالحه عبد الحكيم، قرآن حكيم كي أردو تراجم، مطبعة شرف الدين الكتبي وأولاده بومبي، ١٩٨٤م.

٧٣. عبد القدوس آزاد القرولي، هندوستان ميں إسلامي علوم وأدبيات، مكتبة جامعة لميتد دهلي ١٩٨٦م.

٧٤. سيدة سيدين حميد، إسلام الهند أبو الكلام آزاد، دهلي، بهلا ايڈيشن ١٩٩٠م ص- ١٠٥-١٣٤.

٧٥. سمير عبد الحميد إبراهيم، اتجاهات التراجم والتفاسير القرآنية ص. ٦٦

٧٦. أبو الكلام آزاد، مقدمة "ترجمان القرآن" الجزء الأول ص. ٤٩ نقلا عن سمير عبد الحميد إبراهيم، اتجاهات التراجم والتفاسير القرآنية ص- ٦٤

٧٧- أبو الكلام آزاد- ترجمان القرآن جلد أول جوتهى بار (الطبعة الرابعة)، ساهتيه أكاديمي نئي دلهي، ١٩٨٩م ص، ١٧-٢١.

٧٨- أبو الكلام آزاد، المرجع السابق، ٢٩-٣١

٧٩- سمير عبد الحميد إبراهيم، اتجاهات التراجم والتفاسير القرآنية ص، ٦٧

٨٠- هو تقي الدين أبو الكلام العباس أحمد بن تيمية الحراني ولد في حران بسوريا سنة ٦٦١هـ/١٢٦٣م وتوفي في سجنه بدمشق سنة ٧٢٨هـ/١٣٢٨م.

٨١- هو أبو عبد الله محمد بن أبي بكر المعروف بابن القيم الجوزية وكان من تلامذة ابن تيمية ولد سنة ٦٩١هـ/١٢٩١م وتوفي بدمشق سنة ٧٥٢هـ/١٣٥١م.

٨٢- آزاد، ترجمان القرآن، ط إسلامي أكاديمي، أردو بازار، بدون تاريخ، نقلاً عن سمير عبد الحميد إبراهيم، اتجاهات التراجم والتفاسير القرآنية، ص: ٦٦

٨٣- آزاد، ترجمان القرآن، جلد أول، ط ساهتيه أكاديمي، نئي دلهي، ١٩٨٩م، ص: ٣١-٣٤ و ٣٨-٤١

٨٤- محمد عبده: تفسير الفاتحة تقديم رشيد رضا، مطبعة المنار، مصر ١٣٣٠هـ، ص ١٩-٢٥

٨٥- أبو الكلام آزاد: ترجمان القرآن، ص، ١٠٠٢

٨٦. تحقق ما نادى به أبو الكلام آزاد في بدايات هذا القرن حيث كتب "جون لابوم" كتابه تفصيل آيات القرآن وترجمه للعربية محمد فؤاد عبد الباقي

٨٧. قام الأستاذ محمد فؤاد عبد الباقي بتأليف كتاب "المعجم المفهرس لألفاظ القرآن"

٨٨. أبو الكلام آزاد، ترجمان القرآن، ص ١١-١٤

٨٩. عبد الحسن فاروقي: هندستان مين إسلامي علوم وأدبيات، مكتبة جامعة لميتد، دهلي بتر ١٩٨٦، ص: ٥٧-٥٨

٩٠. د. أشفاق حسين قاسمي، ترجمان القرآن كا تحقيقي مطالعه، اردو اكادمي دهلي ١٩٩٢م، ص ٥٠

٩١. سورة الحجر آية ٨٧

٩٢. أبو الكلام آزاد، ترجمان القرآن، ص: ٢٠١

٩٣. أبو الكلام آزاد، المرجع السابق، ص ٥-٦

٩٤. محمد عبده، تفسير الفاتحة، ص ٢٥

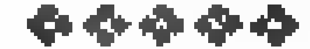
٩٥. محمد عبده، المرجع السابق، ص ١٩-٢٠

٩٦. جلال السعيد الحفناوي، الترجمة الأردية لسورة الفاتحة في "ترجمان القرآن" لأبي الكلام آزاد، دراسة علمية، جامعة آل البيت، الأردن، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م، ص ١٢

٩٧ أبو الكلام آزاد، ترجمان القرآن، الجزء الأول، ص: ١١، ومحمد عبده، تفسير الفاتحة، ص: ٣٦-٣٧

٩٨ أبو الكلام آزاد، المرجع السابق، ص ١٢-١٣، ومحمد عبده، المرجع السابق، ص: ٣٩ و٤٣ و٤٧

٩٩ جلال السعيد الحفناوي، الترجمة الأردية لسورة الفاتحة في "ترجمان القرآن" لأبي الكلام آزاد، ص: ١٤/١٥



الرقص في الهند

- راجيكا بوري*

ترجمة: حبيب الله خان**

شهدت السنوات الأخيرة تزايداً ملحوظاً في شعبية الرقص في المناطق الحضرية من الهند، كما يتبيّن من العدد الكبير من الناس الذين يحضرون الأغاني المصاحبة للرقص، ومن ازدياد عدد مدارس الرقص ومدرسيه وطلبته في مدننا، وكذلك يتبيّن من الاحترام المتزايد الذي يحظى به الرقص والراقصون/الراقصات في المجتمع. غير أنه لا تزال نعتبر الرقص ظاهرة ثانوية، أو شيئاً منعزلاً بعيداً عن ثوابتنا الاجتماعية والسياسية والاقتصادية

---

* كاتبة هذا المقال خبيرة في فن الرقص، تدرّس رقصة الـ بهارتا ناتيم والـ أوديسي، ترقص رقصة الـ كوتشي بودي والرقصات الحديثة والكلاسيكية. وهي في الوقت الحاضر تقوم بإعداد بحث عن الأنثروبولوجيا الاجتماعية للحركة البشرية في نيويورك.

** أستاذ مشارك، الجامعة الملية الإسلامية، دهلي.

والقدسية. لقد خلقنا فجوة بين همومنا اليومية وبين الأشياء التي نعثر عليها في أشكال الفن كهذا. وبالتالي رغم أن عددا متزايدا من الناس يشاهدون الرقصات من مختلف أقاليم الهند، هناك جوانب عديدة نجهلها ولا نعرف ماذا يحدث على خشبة المسرح. ويبدو أنها تنتمي إلى عالم آخر، أو إلى عهد مشرق من ماضينا التليد الذي ننظر إليه بفخر واعتزاز حين نواجه تغيرات العصر الحديث.

لقد أعطينا الرقص بعدد من الأساطير، وحولناه إلى رمز للمجد الماضي، والآن نحاول حمايته من الضغط النمو التكنولوجية الذي يحدث في المجتمع العصري بشكل عام، ومما يؤسف أن الموقف الداعي إلى الحماية والوقاية مثل هذا يؤدي إلى إعاقة النمو والتغير الطبيعي، ونتيجة لذلك تواجه رقصاتنا خطر الانقراض وخطر كونها أثرا بعد عين، نحن نلاحظ ظاهرة مؤسفة أن الناس الذين يمارسون الرقصات، أو الناس الذين كانت ومازالت الرقصات تعتبر عندهم شكلا من أشكال التعبير بدأوا يهجرونها، ونحن ندرسها على ضوء النصوص الأدبية القديمة، وفي سياق تقليد قديم يعود إلى آلاف سنة الماضية، ولا نهتم بالحقيقة إلا قليلا جدا، أن هذه الرقصات تمثل تقاليد حية من مختلف أنحاء الهند. تقدم رقصة الـ كاتاكالي (Kathakali) في أغلب الأحيان خارج ولاية كيرالا كواحد من أربعة أساليب الرقص الكلاسيكية الهندية، بدلا من تعبير حي للثقافة المالايالمية، وتعتبر رقصة الـ يكشاجانا (Yakshagana) أطر قدمتها

وعرضها نوعاً من "الفن الشعبي" أو نسخة بدائية لمسرحنا السنسكريتي الأسطوري بدلاً من مدخل لفهم المجتمع الأوديشي. فقد تُعتبر الرقصات المختلفة و الأساليب المسرحية جزءاً من تقليد هندي عام مشترك قديم، بدلاً من أشكال تعبيرية مختلفة مربوطة بنظم التفكير النادرة، وكل هذه العوامل تساهم بنفس القدر في تكوين المجتمعات المعقدة التي نصفها بكلمة "هندية"، حتى يُنظر إلى رقصات الـ بهاراتاناتيام (Bharata Natyam) والـ الأوديسي (Odissi) باعتبارهما رقصات ديفاداسيز (Devadasis) أو مهاريس (Maharis) في حين لا ننتبه فيه إلى الحقيقة إلا قليلاً أن هذه الرقصات تم قبولها (ربما حوّلت) من قبل الجماهير العامة من الطبقة الوسطى في المدن مثل مدراس وكلكتا وبومباي/بهوبانشوار، وأن المكان المعاصر العادي لعقد الأغاني المصاحبة لرقصة الـ بهاراتاناتيم ليس معبداً وإنما هو مسرح.

ويبدو أننا قد نسينا بأن مثل هذه القوالب التي ترمي إلى توحيد ثقافتنا كانت ضرورة عصر تاريخي معيّن، حيث كان لزاماً علينا أن نخلق لأنفسنا شعوراً بالهوية الوطنية في إطار نضالنا من أجل الاستقلال، لأننا كنا في حاجةٍ إلى أن نتحد تحت مظلة ثقافة مشتركة تتعارض مع ثقافة القوة الاستعمارية، وتكون في نفس الوقت ذات قيمةٍ مثل ثقافة الاستعمار. وهكذا لقد بالغنا في تبسيط فكرة تراث مشترك، وبحثنا عن المماثلة في التنوع للتعبير للمعتقدات

والممارسات، وحاولنا تقديم أنفسنا في شكل المجموعة الموحدة، وهذا أدى إلى خلق مجموعة من الأساطير التي توحد بالنسبة لأشكال ثقافتنا، وهذه المجموعة الآن بعد أن فقدت أغراضها السياسية التي خلقت من أجلها، وبذلك توجد بإعاقة عملية فهم فنوننا بدلا من تشجيعها.

نذكر فيما يلي بعض أكثر الأساطير شيوعا:

أولا: أن رقصاتنا الكلاسيكية تنتمي إلى تقليد مشترك واحد، وأن هذه الرقصات بقيت دون أي تغيير منذ ألفين سنة الماضية.

ثانيا: أن هذه الرقصات "فن" وتمثل تقليدا متماسكا بقيا مستقلا تم فصله من التقاليد الشعبية الأقل تحضرا!

ثالثا: أن هذه الرقصات عالمية في المضمون والمحتوى الجمالي وفي القصد، و

رابعا: أن رقصاتنا دينية (وهي تعارض الشهوة الجنسية والفكرة العلمانية) من ناحية مفهوم غربي خالص.

في عصر عندما كان ضروريا السير في أطوار ماضينا القديم لتبرير إدعاءاتنا بامتلاك حضارة عريقة، وعندما كان مهما جدا أن تكون الأفكار الأدبية والفنية ملازمة لمثل هذه المعتقدات التي طورت عقليا، كنا نطلب قوة سياسية كانت ثقافتها تنتظر

باستنكار إلى الثقافة "الجنسية" و"الشعبية" أو "الفولكلورية"، وكان مستعمروها يعتقدون أن لهم حقاً للحكم بناء على تقليد أدبي وفلسفي يرجع تاريخه إلى ثلاثة آلاف سنة الماضية ورثوه عن الميوجال والروس، فكنا في حاجة إلى أن نثبت لهم أن ثقافتنا ليست أقل منزلة ومرتبة من ثقافتها ونكتب اليوم يمكن أن نقوم بإعادة تقويم تلك الأنواع من الحقائق التي ذكرناها قبلا. لأن مصطلحنا لم تعد في حاجة إلى تقديم مبررات للأجانب حول من نحن؟ و ماهي ثقافتنا؟ وماهي هويتنا الوطنية ؟ وقد يصبح هذا السؤال داخليا بالنسبة لبلادنا وتوجهه باعتبار شعب مستقل، وإذا كان علينا أن نراجع نصوصنا القديمة أو تقليدنا الأدبي الذي يرجع تاريخه إلى ألفين سنة الماضية، فينبغي لنا أن نقوم بذلك في سياق تنوع قومي ومن حيث الاتجاهات الأساسية الكاملة، ولم تعد ثمة ضرورة للرجوع على أو قلب بعض الأساطير أو اكتشاف أي معارض سوف يؤدي إلى أزمة الهوية ولكن من المفروض أن ننتهي من حسم المسائل المتعلقة بهويتنا، لذلك سيكون من مصلحتنا أن نفهم من نحن ؟ وما هي ثقافتنا ؟ وماهي هويتنا؟ وذلك بطريقة تبدو معقولة لنا

ينبغي أيضا أن نحتاج إلى إعادة تقييم بعض الأنواع التي نستعيرها من الخارج، لأنها تصير ترجمات ركيكة لمفاهيمنا المحلية، نضرب على ذلك أمثلة بمصطلحات أمثال "الفن" و "الفولكلور" و "الشعبي" و "جنسية" و "كلاسيكية" وحتى كلمة

"رقص"، إلى حد ما، عندما نستخدم هذه المصطلحات، نعني ما تدل عليه هذه المصطلحات في اللغة الإنجليزية، مع أن هناك اختلافات دقيقة في المفهوم الهندي لهذه المصطلحات التي تجب أن نسترعي النظر عليها، وعلاوة على ذلك أن هذه المصطلحات غير قابلة للتطبيق بنفس الطريقة على كل ثقافة من الثقافات المختلفة التي نذكرها تحت عنوان علم "هندية" ومع ذلك نحن لا نزال نعرّف هذه الأنواع وفقا للمعايير الغربية، ونفرضها على أشكالنا التعبيرية مشوّها ما تعني في مجتمعاتنا، عندما نطلق كلمة "الفولكلور" أو فن الشعبي" على موريا (Muria) أو التمثيلات القبلية الأخرى، نخل تماماً ما تعني هذه التمثيلات في مجتمع موريا، وبدلا من ذلك معتقدها "أثرا فنيا" ، نحن لا نسند إلى هذه التمثيلات رمزيات محظورة كما ينبغي أن نعمل في جميع الأيقونات المتحضرة.

نحن نتساءل عما إذا كانت رقصة الـ مانيبوري (Manipuri) "رقصة شعبية" أو "كلاسيكية" متغاضيا البصر عن أن التمييز بين الشعبية والكلاسيكية (كما يطبق على الرقص في لغات أوروبا الغربية) كان يُستخدم أساسا للتفريق بين أشكال الرقصات، على سبيل المثال، لتمييز رقصة الباليه(Ballet) المرتبطة بالأرستوقراطية من الرقصات الفلاحية(الريفية). وحسب هذا المعيار يجب أن نُطلق على رقصة الـ كثاكلي مصطلح "رقصة شعبية" لأن الفلاحين في جميع أنحاء ولاية كيرالا يتجمعون لمشاهدة عروض الـ كثاكلي في

المطلق الريفية، ولكن هذا التمييز يفقد معناه في سياق مجتمعاتنا الهندية، لأن رقصة الـ كاتاكالي مرتبطة أيضاً بطبقة المحاربين (النايرس) ووجدت حظوة كبيرة من لدن هذه الرقصة من قبل الملوك الذين كانوا متأثرين بالتعاليم البرهمية، ونواجه مشكلة عندما نعرض هذه التصورات- التي لا تبدو معقولة - على المجتمعات التي كانت ومارست مختلفة هيكلياً وثقافياً من مجتمعات أوربا

ومن الممكن أن نجادل أنه يجب أن يكون التمييز بين أشكال الرقصات التي يمارسها أفراد متميزون من مجتمع، وتلك التي يمكن ممارستها من قبل أي فرد من أفراد المجتمع، وفي هذه الحالة تصبح رقصة الـ كوتشي بودي (Kuchipudi) "رقصة شعبية" لأنه يمكن لجميع سكان القرية أن يمارسوها، وعلى العكس فإن بعض رقصات ناها يجب أن نصفها بـ "الكلاسيكية" لأنه لكل مجتمع في ناهالاند ممارسون خاصون ينتمون إلى طبقة المحاربين، وفي الواقع يجب أن يكون التمييز - في السياق الهندي- بين الرقصات الكلاسيكية والشعبية على أساس أن الأولى تعتمد على قواعد ومبادئ فن التمثيل المسرحي كما وردت في كتبنا القديمة، والثانية تنتمي إلى التقاليد الشفهية التي لا تعتبر رسمية، فإن التمييز كما أشار إليه العلماء من أمثال الدكتور كابيلا فاتسيايانا، موجود حتى في كتاب "سامافيدا" (Samaveda) حيث ذكر باسم "مارغي" و "ديسي" (Margi and desi) وما من شك أن الترجمة الحرفية لهذين المصطلحين هي

"الكلاسيكية" و "الفولكلورية" أو "الشعبية" على التوالي، والمشكلة تكمن في اعتبارهما أنماطاً أسلوبية حصرية بشكل متبادل، أو بتفكير أن الكلاسيكية تؤثر على الشعبية من اتجاه واحد فقط.

وبالتحديد، لا يوجد أي شكل تعبيري يمكن نصفه بـ "ديسي" أو "مارغي" بشكل حصري، وإنما كل شكل يشكل وضعاً خاصاً لعناصر "ديسي" و "مارغي"، والاعتراف بالتفاعل بين "مارغي" و "ديسي"، والنصوص الكلاسيكية والشعبية والتقليد الشفهي للمنطقة مهم جداً لفهم أية رقصة أو مسرحية بشكل مناسب كما تعرض في الوقت الحاضر، وإذا تخلصنا عن مبدأ التفاعل فستضطر إلى أن نرى الشعبية تضاد الكلاسيكية، وتسعى إلى تخليف الأشكال الكلاسيكية. ونتيجة لذلك نحن سننزع الأسلوب الكلاسيكي من بيئة نشأته، كما كان، ونشجع ضموره.

ومن النتائج المهمة للتفاعل بين التقليديين، يمكننا أن نرى أسلوب كل رقصة في سياق منطقة جغرافية معينة، ويمكن القول إن التقليد الكلاسيكي لناتيا ساترا ليس له علاقة قوية مع رقصة غاربا (Garba) الغجراتية، وهو من ناحية أخرى مرتبط بوثيقة الصلة مع رقصة الـ كوروفانجي(Kuravanji) وعلى نفس الغرار أن الأغاني السنسكريتية المترجمة إلى رقصة أوديسية تنتمي إلى نفس التقليد الأدبي الذي تنتمي إليه أعمال شعراء لغة أوريا من أمثال "باناماللي داس"(Banamali Das) أو "غوبال كريشنا باتنايك" (Gopal Krishna

(Patnaik) (اللذين ترجمت أعمالهما إلى رقصة أوديسية) لا توجد لهما علاقة قوية مع الأدب الكلاسيكي أو التمثيلي، وإذا أخذت هذه النقطة في الاعتبار فإنها قد تحمل الراقص- الذي يرغب في توسيع أدوار أية رقصة معينة- على التعمق في التقاليد الإقليمية لأسلوب تلك الرقصة، بدلاً من الاستعارة من أسلوب "الرقصة الكلاسيكية" الآخر، وخلق تقليد إقليمي آخر.

نحن نميل في الوقت المعاصر إلى اعتبار الرقصات الكلاسيكية مرتبطة بعضها ببعض، واستقاءها من التقليد المحلي الذي كانت مرتبطة به، ويعود بعض أسبابه إلى الواقع أن هذه الرقصات تُعرض في الوقت الحاضر في المدن والبلديات الكبرى بعيداً عن موطنها ومجتمعاتها التي نشأت فيها، والموجبة لرقصة الـ بهارتاناتيام تعرف حقاً عن رقصة الـ كوتشي بودي أو رقصة الـ أوديسي أكثر من رقصات الـ كورافانجي والـ كولاتام (Kolattam) أو الـ بورافاتام (Puravanam) (تمثيلية الحصان الدمية) الخاصة بمنطقة تانجور، وتستخدم الأيدي الكثيرة في رقصة الـ بهارتاناتيام أبهيناي (تمثيل) يعتمد على الإشارات إلى التقاليد المحلية (مثل الإيماءات التي تشير إلى الرقص مع العصا لتعطي فكرة المسرحية أو التمثيلية)، والإيماءات الأخرى المستخدمة في رقصة الـ بهارتناتيم تشكل في الواقع جزءاً من اللغة الجسدية المستخدمة يومياً في تاميل نادو، نذكر على سبيل المثال طريقة السؤال بتشيهرا (Shthera)؛

باستخدام نفس الطريقة لتدل على الشرب، أو الإيماء الذي ترفع فيه الراقصة يدها إلى الجبين لتدل على الصحبة، وإذا بالغنا في التركيز على أن كافة الرقصات الكلاسيكية تستخدم أساسا أوضاع اليد المماثلة، فإننا قللنا من أهمية الحقيقة أن الإيماءات أو الحركات تستخدم لتجعل (قيبورها) يختلف من رقصة إلى أخرى.

ومن الأهمية بمكان أن نعترف هنا بأن كافة أشكال رقصتنا تخص بثقافات معينة إلى درجة كبيرة، إذ نعتبرها لغات مستقلة ذات أشكال مميزة حتى ولو أنها تتفق بعض المبادئ الأساسية للنظرية في التمثيل الهندي، وهذا يسمح لنا أن ندرسها في سياق الثقافات التي تنتمي إليها، والآداب والتقاليد الموسيقية التي مرتبطة بها، والمعتقدات الاجتماعية الخاصة التي تعبّر عنها، نحن نراها في إطار التقاليد الحية التي تنمو وتتغير بشكل مستمر، بدلا من كيانات جامدة تصبح متحجرة على مدى القرون، لأننا لو نسمّي أساليب الرقص المختلفة بمسميات مختلفة ونتحدث عن مميزاتها البارزة، ولكن في الممارسة، نحن نميل إلى تذويب الاختلافات خاصة عندما نمارسها على المسرح الحضري، وهذا يمكن أن يؤدي إلى مجانسة السمات البارزة لكل أسلوب إلى درجة يفقد نكهته الأصلية ويصل إلى نقطة يُعزى لذلك إلى محتويات أشكال الرقص نفسها

كثيرا ما نشاهد أن الراقصة خلال تأديتها لرقصة الـ بهارتاناتيام تنحرف إلى رقصة الـ أوديسي تريبهانجي(Tribhangi) أو

أوديسي التي تقوم فيها الراقصة بدلا من تأدية "وضع تشوك" (Chowk) بشكل مناسب (وهو الوضع الذي يجب أن تتشكل فيه الأرجل زاوية قائمة عند الركب، والأذرع زاوية قائمة عند المرافق) تقوم الراقصة بوضع "نصف الكيلم" الذي يُعتبر وضعا أنسب لرقصة الـ كوتشي بودي، أو تكون الراقصة المبتدئة لرقصة الـ أوديسي على وعي أنه من المفروض أن يشير وضع " تشوك" شكل الإله جاغناث(Jagannath) في معبد بوري، فإن هذه المعرفة ستساعدها على فهم علام يدلُّ عليه وضع "تشوك"؟ ولماذا يجب أن يُحافظ على هذا الوضع خلال تأدية رقصة الـ أوديسي؟ وكذلك الراقصة الشابة التي تؤدي رقصة الـ بهاراتاناتيام قد تستفيد من فهم أهمية التوازن الثنائي للجسد في أسلوب ذلك الرقص، لذلك يمكنها أن تتجنب من إبراز وركها في جانب واحد وذلك لسبب بسيط أن ذلك في سياق رقصة الـ أوديسي يبدو حسيا وأنثويا أو جميلا، وإنها ستدرك أيضا بأنها من خلال انتهاكها لحرمة مبادئ رقصة الـ بهاراتاناتيام تعطي انطباعا لعدم الاتقان والافتقار إلى التحكم التقني بدلا من عطاء أي مثل أعلى للجمال يتفق مع مبادئ رقصة الـ بهاراتاناتيام.

إلى حد ما أن السبب لمزج هذه الأساليب يعود إلى الاعتقاد أن كافة أشكالنا الكلاسيكية تنجم من مصدر أصلي، وأن هناك تقليدا سنسكريتيا واحدا يجب أن تخضع له كافة الأشكال، نحن ننسى عند

الإنكار بهذا الاعتقاد أن الاستمرارية التي نحتومها على تواصلها منذ القرون سنة الماضية لا تمثل عدم التغيير فحسب وإنما تنوع التعبير المتتالي، و صياغة و إعادة صياغة الأفكار التي تؤدي إلى تعددية الشكل و المضمون، ولو أنه صحيح أن بعض المفاهيم النظرية الأساسية بقيت بدون أي تغيير ولكن تفسير هذه المفاهيم متنوع.

إن استعارة الموردراز (Mudras) (الإيماءات) من رقصة الـ كاثاكالي من أجل اثرائه دور الإيماء في رقصة الـ بهارتاناتيام بمثابة حرمان الـ بهارتاناتيام من مجاله الأساسي للإبداعية، إذا شاهد أحد يجعل عروض الراقصة بالاسراسواتي (Balasaraswati) يلاحظ بأنها كيف تخلق إيماءات جديدة لتعبر ترجمتها لـ "إيقام" (Padam) ، و لا يمكن تحقيقه إلا من قبل شخص يتكلم بلغة الحركة بصورة جيدة، ومن قبل شخص يعرف القواعد الأساسية للغة التي يعبر فيها عن نفسه

تعتبر رقصتنا مثل اللغة أشكال تصويرية، وهي مرتبطة بمعتقدات المجموعات الاجتماعية الخاصة التي في وسطها نشأت هذه الرقصات، وإذا نعتبر هذه الرقصات كلمات، فإن يمكننا أن نترجمها بطرق مختلفة في كل لغة سواء كانت لغة الحركة أو لغة منطوقة مها تسترشد بقواعد مختلفة بنم هيكلتها في نظام القواعد الذي يسمح بإبداع سلسلة كبيرة من المعاني، و اختراع أي عنصر من

تلك الكلمة خارج سياقها، يعني تحويل معنى ذلك العنصر، أو أخذ درة من الارتباطات التي تحتوي عليها اللغة التي تنتمي إليها الرقصات. خذ -على سبيل المثال- الكلمة الإنجليزية "Juggernaut" وهي مشتقة من كلمة "Jagannath" التي تركز بصورة رئيسية على موكبة الراث (Rath) (عربة الحصان) التي خلالها يطلب الأتباع النجاة تحت عجلات الراث، ولكن في الإنجليزية تستخدم هذه الكلمة لتشير إلى مؤسسة أو فكرة يضحي الناس أنفسهم أو غيرهم لأجلها بعمى، أو إلى شيء كبير وثقيل أو إلى الأشياء التي لا علاقة لها من مجموعة الأفكار التي يدل عليها اسم "جاغنات" (Jagannath) عند هندي.

هذا التحويل (بما فيه التشويه) للمعنى يحدث في كل حالة الاستعارة الثقافية سواء كانت كلمة أو إيماءة أو عادة أو مفهوما وليس هناك سبب لانتقاده، والخطر يكمن في التفكير بأنه لم يحدث أي تغيير، أو أن المعاني الجديدة كانت موجودة في الثقافة التي تمت الاستعارة منها، والتأكيد على الاقتراض الأخير يعني إيماننا في عالمية المعنى التي تنجم من النزعة المتمثلة في عزو القيم الخاصة بثقافة إلى الثقافات الأخرى، والتأكيد على الأشياء التي مماثلة، ونذكر هنا الاستعارة المصرية لـ Tarana من رقصة الـ كاثاك لإبداع Tillana في رقصة الـ بهاراتاناتيام، في حين نعتبر المماثلات ذات اهتمام تاريخي وتظهر لقاء الفنانين في بلاط ميسور، وليس بوسع

أحدِ القول- كما تُعرض اليوم- إنهما واحد، لأنهما تستخدمان مقاطع لفظية إيقاعية مماثلة أو لأن Tillana في أغلب الأحيان تُعد من لحن شمالي الهند، و مع ذلك هناك الراقصات في الوقت الحاضر اللاتي يصرفن النظر عن الجوانب المهمة لتركيب Tillana ويؤدين الراقصات على جزء Pallavi للموسيقى، وينسين الحقيقة أن رقصة البهارتاناتيام تتوافق مع تركيب الموسيقى الكرناتيكية -Pallavi anupallavi-charnam ودائما تنتهي في الختام بقصيدة غنائية خصوصا لإله خاص، و المكناة بأسطورة الوحدة والعالمية الكامنة في الرقص. تُعرّف هؤلاء الراقصات شكل الرقصة، وبهذا التحريف أنهن يثبتن عدم معرفتهن للتقاليد الأدبي والموسيقي لرقصات البهاراتاناتيام وكاتاك(Kathak) على التوالي.

ومن الممكن أن يحدث مثل هذا الشيء أيضا، إذ يعتبر أحد الرقص صنفا مستقلا من الفن، إنه مرتبط ولكنه مستقل بحد ذاته فيما يتعلق بالأدب والموسيقى والرسم أو النحت، ويمكن أن ينطبق مثل هذا الرأي على الرقص الأمريكي الحديث ولكنه ليس ملائما لأشكال رقصاتنا، نحن لانفكك المكونات الدراماتيكية أو الموسيقية إلا للأغراض التحليلية فقط، فإن الرقصة الهندية المتقنة فهي الرقصة والعازفة في نفس الوقت، وأصلها لاتصاحب الموسيقى وإنما هي تبدع الموسيقى خلال الأداء، لو أراد أحد أن يلاحظ التفاعل بين الرقصة والعازفة فعليه أن يشاهد ساتجوكتا (Sanyukta)

و راغوسنات باني غراهي (Ragunath Panigrahi) في رقصة الـ أوديسي، فإن الراقصة لاتمثل الإيماءات المحددة مسبقا والمسلسلات المتعاقبة لرقصة الـ أبهيناي (Abhinaya) أو نريتا (Nritta) كحركات جميلة في حد ذاتها، وإنما هي تبدع أسلوب الحركة لتقديم موضوع درامتيكي و أدبي أو موسيقي وكل هذه الأشياء تشكل جزءا للرقص نفسه.

كما نجد العازفين/العازفات في زمننا أكثر اهتماما بعرض الإمكانات الإيقاعية واللحنية للقطعة الموسيقية أنفسها، من مجرد تأثير ما يبرز أعمالهم الفنية، فإن الراقصة تحاول إحياء تركيب موسيقي خاص من خلال تقديمها الإمكانات الإيقاعية و اللحنية والدرامتيكية و الفلسفية لذلك التركيب، لذلك في كثير من الأحيان وهي تؤدي الرقص منفردة، وكأنما ترقص هي لتنسجم مع رقصة أخرى، لأنه يجب أن تكون لها حرية الارتجال لتوافقية الحركات في الرقص، فإن المعرفة بالمميزات الارتجالية تؤدي بها إلى إدراك الحقيقة أن الرقصات ليست ثابتة، وهي تتغير عبر الزمن حيث كل جيل من الأساتذة و الراقصات تعيد صياغتها في الرقص، و على مر الزمن لاتضاف حركات جديدة إلى الرقص فحسب وإنما يمكن أن تتغير القواعد ومبادئ التركيب للرقصة، وأحيانا يجري هذا التغيير بوعي، ولقد شهدنا في زمننا أن التغيرات أجريت على رقصة الـ أوديسي من قبل الأساتذة أمثال كيلوشاران مهاباترا (Kelucharan

(Mohapatra و مايادهار روت (Mayadhar Raut) و ديبا براساد (Deba Prasad)، مثل ما نفترض من أن التغييرات أجريت على رقصة الـ بهاراتاناتيام في نهاية القرن التاسع عشر على أيدي الأساتذة الأربعة المعروفين بـ"Tanjore Quartet" .

يجب أن لا ننكر فكرة التغيير، حتى ولو تطلب من مبدعيها أن يكونوا متمكنين في الموسيقى والأدب والأشياء المتعلقة بالذوق والجمال واللغات الحركية المتعلقة والشعب التي ينشأ عنه أسلوب الرقص، إن قلة الإلمام بثقافة أو معرفة محدودة بخلق لغة حركية يمكن أن تؤدي إلى أشكال الرقص المشوهة كما توجد في بعض رقصاتنا الباليه الحالية، حيث نجد الموسيقى إما غير منسجمة أو مطلوبة للموضوع تافهة، ولحسن الحظ أن بعض واضعي الألحان الرقصية المعاصرين مغموسون في أسلوب الرقص الخاص، مثل مايوربهانج تشاو (Mayurbhanj Chhau)، وعندما يبدعون باليتهم بمعرفة كاملة للموسيقى والحركة والإمكانيات والأدب والأعراف التي تنتمي إلى أسلوب الرقص الخاص بهم، تكون باليتهم ناجحة، ويؤثر أسلوبهم لوضع الألحان الرقصية في الأسلوب نفسه ومداه وبنيته وكذلك يؤثر في العروض المستقبلية، ويجب أن لا نكون حذرين أو خائفين من مثل هذه التجارب، مادامت التجارب تجرى في حدود عقائد الأسلوب ولا تقلل من أهمية مميزاته الفريدة.

إن المميزات الفريدة التي يحظى بها كل أسلوب من أساليب الرقص لها علاقة ليست مع الحركات الخاصة والاستخدامات لأجزاء الجسد والخطة الحركية ومصاحبة الموسيقى المميزة فحسب بل مع مضمون الأسلوب وسياق عرضه وكل هذه العناصر مرتبطة بالتنمية الاجتماعية الخاصة (بما فيها التنمية التاريخية أيضاً)، وتوجد اختلافات حتى في أساليب الرقص التي وُضعت للترفيه في البلاط على أساس إذا ما كان البلاط مرتبطاً بمعبد خاص (كما كان في بوري)، أو إذا ما كان البلاط بلاطاً إسلامياً (كما كان في حيدر آباد)، أو إذا ما كان الراقصون من الذكور المحاربين (كما كان في سيرا إي كيلا)، أو إذا ما كانت الراقصات من النساء اللائي كن على علاقات شعائرية مع الملك (كما كان في بوري). وكذلك إذا قامت المرأة بتأدية رقص المعبد منفردة، فالراقصة في أغلب الأحيان تمثل البشرية في حوارها مع الآلهة (كما يكون في رقصة الـ بهاراتاناتيام)، ولكن إذا كان فريق من الراقصين (كما يكون في رقصة الـ كاتاكالي) فكل راقص يمثل إلهاً أو دوراً خاصاً وعليه أن يحافظ على ذلك الدور طوال الرقص بأكمله، إن الحالة الأولى تسمح بقدر كبير من تعبير شخصي مقابل الحالة الثانية، لذلك يجب أن لاتكون أي غرابة في أن تطور (موقف تعبدي) Bhakti في أشكال رقص المعبد الانفرادي يختلف عن تلك التي يتم التعبير عنها في شكل الرقص المسرحي، وتوجد اختلافات دقيقة حتى بين راقصتي

الـ بهاراتاناتيام والـ أوديسي في الطرق التي بواسطتها تقوم راقصة بتعيين شخصية الإله الذي تمدحه أو تخاطبه، كما يوجد هناك اختلافات ترتبط بتلك الاختلافات التي توجد بين المذهب الشيفي Shaivism و المذهب الفيشنوي Vaishnavism ومرتبتهما في المجتمعات التاميلية و الأوديسية على التوالي.

لا تُفكّر أسطورة التحولية أو العالمية تنوع أساليب الرقص المختلفة فحسب، بل تؤدي بنا إلى قبول المواقف غير الهندية تجاه رقصاتنا أيضاً، وهذا في رأيي، قد أفقر أساليب الرقص المسرحي السائدة عندنا، خذ على سبيل المثال الإصرار على أن رقصاتنا الكلاسيكية "دينية" ، في حين أنه صحيح من ناحية، ولكن السؤال الذي ينشأ هنا هو ماذا يعني المصطلح "الدينية" ؟ توجد الجوانب الدينية في كل ما نقوم به في الحياة الهندية التقليدية، سواء كان ذلك طبخاً أو أكلاً أو لبساً أو حتى تصفيفاً، فإن معظم نشاطاتنا اليومية تتأثر بمعتقداتنا الدينية، ولا يميّز الفكر الديني الهندي بين النشاطات الدينية والعلمانية، والدين لا يعارض أي شيء أبداً حتى "الجنسية" أيضاً، وفي السنوات الأخيرة لقد أعطينا عروضنا بموقف تقليدي مرتبك وذلك من خلال التوكيد على العناصر الدينية في رقصاتنا، ويؤكد أبسط ترجمة لفكرة Rasa Bhava على معارضة Sringara (تزيين أو جنسي)، ومع أن الأخير وُضّح بوضوح لمسرد على أساليب الرقص مثل بهاراتاناتيام و أوديسي.

يكمن جزءٌ من المشكل في أننا متأثرون بمعتقدات معيّنة فرضها علينا البريطانيون، فإنهم تركوا لنا تراثهم الفيكتوري الذي هم يخجلهم في العصر المعاصر هجروها إلى حد كبير، ونتيجة لذلك نحن الراقصون والراقصات والمشاهدون في المناطق الحضرية نقلل من أهمية الجوانب الجنسية لرقصاتنا، وننسى الحقيقة بكل سهولة أن تحولات الشعر والرسم والنحت والموسيقى عندما تروي إثارة Sringara Rasa، ونحن نلجأ بكل بساطة وراء الفكرة أن كافة رقصاتنا "دينية"، ونفضل أن لا يوجه أحدٌ إلينا أسئلة محرجة حول Sringara (حسية)، وبهذه الطريقة نحن نحرم ذلك المفهوم من تنوع المعنى الذي يحظى به في الثقافات وأساليب الرقص المختلفة لبلادنا، ومع ذلك أنه يستحق أن يفهم.

لايمكن ترجمة كلمة Sringara إلى اللغة الإنجليزية على وجه الدقة، فإن الترجمة الاعتيادية للكلمة هي "الجنسية أو الشهوانية" التي يتعدى معناها ويصل إلى حدود الخلاعة، ولاتشمل الدلالات التي تدل على "الجمال" أو "الزخرفة" أو "التزيين" التي مشمولة في المفهوم السنسكريتي، وكذلك في الفكر الهندي أن اللقاء بين رجل وإمرأة عادة تُستخدم كمجاز للقاء بين العبد والمعبود، وعلى الرغم من أن هذا المفهوم له أهمية كبرى لفهم الرمزية المستخدمة في الشعر والرسم والأغاني والنحت في الهند بشكل مناسب، علينا

أن لا تقوم بقراءتها مركبة للنوعين من اللقاء أو تؤكد الأخير على حساب الأول.

تؤكد الرقصات في أغلب الأحيان على ما نريته من مزاج تعبدي مناسب من خلال استخدامهن تعبيرا ملائما للوقوف من أجل "موقف تعبدي" (Bhakti)، في حين تدعو القصائد إلى سلسلة كبيرة من التعابير التي تثير المحبة الإنسانية، فالكثير من أجمل قصائد شيتراجنا(Kshetragna) و أشتابادس(Ashtapadis) لجياديفا(Jayadev) إما لاتعرض في الوقت الحاضر، أو تعرض بقدر ضئيل من الإشارة إلى التخيلات الحسية التي تثيرها الأغاني، ومع ذلك تعد هذه القصائد من أقوى التعابير "الموقف تعبدي" Bhakti في أدبنا حتى ولو أنها تنادي بالإشارات الصريحة إلى الابتهاجات الناتجة عن اللقاء الجنسي، وسيكون من الأفضل أن ندرك أن الموقف المفرطة للاحتشام ليست من العناصر المحلية للثقافة، وإنما من أعراف وعادات شعب أجنبي.

غير أنه مازال هناك أشياء يمكن أن نقوم بها لتخليص أنفسنا من مثل هذا الاحتشام المفرط الذي استورد من الخارج، و علينا أن نشاهد كيلوتشاران مهاباترا وهو يؤدي رقصة الـ كورو يالوبندا (Kuru Yadupanda) لنلاحظ أنه كيف يمكن ترجمة موضوع "جنسي" ببراعة وإتقان، مثلما وفق في نهاية هذا القرن كريشنا أير بمحو تميزات سائدة حول الرقص في المجتمع التاميلي، فربما نقتنع في

الوقت المناسب - بأن نتخلى عن ارتباكنا حول بعض الجوانب الخاصة بدور Sringara "أي الجنسية أو الشهوانية"، فإن أهمية هذا النوع بالنسبة لكثير من أشكال رقصاتنا تبرز من الحكاية التالية التي أوردها الفنان بانداي (في كتابه حول رقصة الـ كاتاكالي) والحكاية تدور حول ممثلة كانت تقدم دور "رامبها" لكوتجو بيلاي رافانا في تمثيلية "رافانا فيجايام" التي تتضمن مشهداً يحاول فيه رافانا (Ravana) التعبير عن حبه لرامبها ولكنها قاومت إلى أن احتضنها رافانا في نهاية المطاف، وبهذه المناسبة امتلأت عيون كوتجو بيلاي بالغرام إلى درجة أن الممثلة التي كانت تقدم دور "رامبها" لم تطقها، وفقدت وعيها ووقعت في أحضانه، وبعد عدة لحظات لما استعادت عافيتها هربت من خشبة المسرح في ارتباك شديد، سواء كانت هذه الحكاية صحيحة أو غير صحيحة فإنها تقدم لنا مثلاً أعلى، حاولت رقصة الـ كاتاكالي تحقيقه، لذلك سيكون من المفيد لو بحثنا عن شرح المبررات الدينية لرقصاتنا من النواحي الغربية ونحاول فهمها من ناحية مفاهيمنا ومعتقداتنا المحلية نفسها.

تبدو أن الشروح التي تصاحب رقصة، في كثير من الأحوال، تهدف إلى المشاهدين الأجانب، وتشجع مشاهدينا على التفكير بالطرق الغربية، وماذا يكون أكثر تنافراً من أن نسمع أن "فامانا" (Vamana) يُعرف باسم "القزم" أو يُشار إلى "رافانا" كـ "الملك الشيطان"، ولماذا نصر على شرح من كان بارسوراما

(Parasurama)؟ أو نفكر أن الترجمة "راما مع فأس الحرب" سوف تزيد من فهم شخص ما، وإنه من غير ضروري أن يُضاف لقب "الإله القرد" إلى اسم هانومان (Hanuman)، وهو اسم يدلّ على ارتباط أكثر كونه تابعاً لراما أو ابن "الهواء" (Vayu) من الصفات القردية، وعندما نبالغ في شرح "الأشياء الواضحة"، فتركز توجهنا نحو "الأجنبي"، وهو توجيه يشجّعنا على اعتبار رقصاتنا ظاهرة ثانوية لا علاقة لها مع حياتنا اليومية.

إننا وصفنا أنفسنا لزمن طويل بلغة بقية العالم الحديث، ولذلك نسعى إلى نيل القبولية وفقاً لقيم ومبادئ الشعوب الأخرى، لقد حان الوقت أن نعيد تقييم أساطيرنا حول أنفسنا وثقافتنا، وأنا عالجتُ في هذا المقال بعض القضايا التي تتعلق بمواقفنا تجاه الرقص، ليس بقصد توفير الحلول وإنما من أجل إثارة الفكر فقط، والقضايا التي أثرتها تخاطب الرقص/الرقصة ومشاهد الرقص كليهما، لأن الأخير أيضاً يُعتبر جزءاً لا يتجزأ من نظام الاتصال الفني، ويساعد على تكوينه.



"دار الترجمة" للإمبراطور أكبر

- السيد أطهر عباس الرضوي*

ترجمة : د/ منهاج أحمد**

يمر تاريخ نشاطات المسلمين العلمية والفكرية المبكر بثلاثة مراحل واضحة. ففي المرحلة الأولى ترجم المسلمون الكتب اليونانية والسنسكريتية، وفي المرحلة الثانية قاموا بتطبيق بين النظم الهندية واليونانية المختلفة. وأما المرحلة الثالثة فقد جاءوا فيها بابتكارات علمية وفكرية من عندهم. وأولوا اهتماما بالغا بكتب الهيئة والنجوم والرياضيات والطب. أصبحت ترجمة السدهانتا في النجوم "و"كليلة ودمنة" في النصائح بث التراث اليوناني الفكري الذي سبق نهضة المسلمين ولم يجد الرغبة في الأعمال الفلسفية والدينية للهنود وكذلك تنحصر الكتب الرائعة من الهندوسية وأدبها

---

* كاتب مشهور عن الهند وعلومها وأعلامها في الشرقيات

** مدرس، قسم الترجمة، كلية اللغات، جامعة [illegible] نيودلهي

وأعرفها التي جاء ذكرها في "زين الأخبار" لأبي سعيد عبد الحي الكرديزي وفي الكتاب النادر الموجود لابن خرداذبة "المسالك والممالك".

ترجم أبو ريحان البيروني (٤٤٢ - ٣٦٢هـ/ ١٠٥٠ - ٩٧٠ م) عديداً من الكتب السنسكريتية كما قدم إنجازاته العلمية في كتابه الخالد الذكر "تاريخ الهند" وكذلك قام الشهرستاني بتحليل وجوه الهندوسية في مقالته المحتوية على الأديان والفرق المختلفة في الهند، في كتابه الشهير "الملل والنحل" إلا أن هذه الأعمال لم تترك أثراً إيجابياً ملموساً في الأجيال القادمة لمسلمي الهند. وهكذا نجد كتابات السياح والجغرافيين المهرة الذين سافروا إلى الهند في الفترة ما بين القرن الخامس الهجري والسابع الهجري، خالية من البحث والتحقيق والتحليل الدقيق. إنهم اكتفوا بذكر المعلومات العامة. وما جاء من تفصيل عن الهندوسية في بحوث البناكتي[1] (م ٧٣٠هـ) والحافظ أبرو[2] عبارة عن تحليل خاطئ، ثم بأيدي المسلمين المختارين من الهند وإيران خلال الفترة ما بين القرن الثامن الهجري والقرن العاشر الهجري.

---

1 - روضة أولي الألباب في تواريخ الأكابر والأنساب المعروف بـ"تاريخ بناكتي" عرض فيه الجامع ما يتعلق بالهندوس ومذاهبهم المختلفة.

2 شهاب الدين عبد الله المعروف بـ"حافظ أبرو"، مجموعة حافظ أبرو هي تحتوي على ترجمة تاريخ الطبري الفارسي وجامع التواريخ لرشيد الدين وظفر نامة للنظامي الشامي.

ولقد ظهر بعض الصوفية رغبتهم الخاصة في الأفكار والآراء الصوفية للهند[٣] فدعى السيد محمد بن يوسف بن السيد يوسف الحسيني گيسودراز بدراسته لآثار الهنود الدينية تحت هدف خاص للقيام بمناظرة مع علماء الهند[٤].

حصل السلطان فيروز شاه تغلق على نحو ١٣٠٠ نسخة قلمية للسنسكريتية في معبد جوالامكهي الهندوسي أثناء الاستيلاء على نگركوط في ٧٦٢هـ/ ١٣٦٢م. فأمر بترجمة بعض منها. ويبدو من فعاليته أنه كان راغبا في الأعمال المترجمة في النجوم والرياضيات في اللغة السنسكريتية. فقام عز الدين خالد خاني بترجمة فارسية لكتاب من السنسكريتية في النجوم والطب باسم "دلائل فيروز شاهي" في حياة السلطان فيروز شاه. واليوم يندر وجودها إلا أنها كانت توجد في عصر الإمبراطور المغولي أكبر وتمت إعادة النظر فيها بقلم نظام الدين أحمد[٥].

وترجمة خالدة أخرى تمت من السنسكريتية إلى الفارسية في عصر فيروز شاه هي لكتاب "بريهات .. سمهتا" للمنجم الهندي الشهير ورآها متورا (Varahamihira) ولد أنبت يادامسا (Adit Yadasa) قام بها عبد العزيز شمس البهانري[٦]. ثم ترجمها البيروني[٧] من

---
٣ نفس المصدر
٤ جوامع الكلم (مخطوط مكتبة بريطانيا)
٥ الثقافة الإسلامية في الهند، عبد الحي الحسني، ج٤، ص ٢٢٣ – ٢٢٨، طبع في كلكتا سنة ١٩٢٢م
٦ I.O. London. Ms ١٢٤٣
٧ Sachau, Alberuni's India, preface p 20

قبل إلا أن المترجم الثاني لم يكن واثقا منها. وكذلك أظهر السلطان زين العابدين الكشميري (٨٢٦-٨٧٧هـ/ ١٤٢٠ - ١٤٧٠م) والسلطان سكندر اللودهي والأمراء المسلمون الآخرون رغبتهم الخاصة في الترجمة من السنسكريتية إلى الفارسية ولكن الإمبراطور المغولي أكبر بدأ سلسلة جديدة لترجمة أهم كتب اللغات الهندية المختلفة إلى الفارسية. تمت هذه العملية لسببين.

١- تمكين تركة البلاد ٢- وتبادل المعلومات فيما بين الطبقات العلمية

نالت الترجمة الفارسية عناية خاصة لأن الفارسية كانت لغة التحدث بين الهندوس والمسلمين[٨]

كان أكبر قد حرم من نعمة القراءة والكتابة منذ طفولته ولذلك فقد شعر بلذة غير عادية في سماع الأشعار الرائعة لمولوي وحافظ. ولما تولى الحكم أمر بقراءة الكتب عليه. كان مولعا بسماع كتب التاريخ والقصص لاسيما "حمزة نامة" الذي هي قصة لرجولة وشجاعة رجلين كبيرين من التاريخ الإسلامي: حمزة عم الرسول صلى الله عليه وسلم الذي قتل في غزوة بدر والأمير حمزة الذي قاد حركة ضد الخليفة العباسية والذي قام بحملات على الهندوسية حتى سيلان.

٨- أبو الفضل علامي، آئين أكبري، ج ١، ص ٣٩

وفي نحو ٧٦-٩٧٥هـ/ ١٥٦٨م أمر الملك المغولي جماعة من مصوري بلاطه بتصوير قصة الأمير حمزة على ستار طويل. بذلت هذه الجماعة المشتملة على ١٠٠ فرد بهذا العمل الجليل تحت إشراف مير سيد علي جدائي بن مير مصور[1] ماهر إيراني في هذا المجال ثم أمر بتكميله الخواجه عبد الصمد الشيرازي[2]. ولتوضيح الوقائع التمثيلية قام عطاء الله القزويني بإصباغ موضوعات "القصة أمير حمزة" بصبغة الشعر[1] وهكذا لفتت الوقائع القصصية لأبي مسلم الخراساني (قتل في ١٣٧هـ/ يناير – فبراير ٧٥٥م) نظر الامبراطور وهذا هو الخراساني الذي رفع راية العصيان ضد الأمويين مؤيدا العباسيين. وكذلك تلذذ أكبر بسماع "شاهنامة فردوسي" و"جوامع الحكايات".

في ٨٣-٩٨٢هـ/ ٧٥-١٥٧٤م رغب أمثال أكبر الدينية والفكرية رغبته في الأعمال العلمية. عندما رجع من رحلته إلى غربي الهند في جمادي الثانية ٩٨٢هـ/١٥٧٥م أمر الشيخ عبد القادر البدايوني بترجمة "سنگهاسن بتيسي"، وهو قصة بكرماجيت واثنين وثلاثين تمثالا كما اصطحب برهمنا عارفا إياه كي يمده في شرح المتون. وامتثالا بأمر أكبر، أتم نفس اليوم مستعين

[1] مصور شهير من بلاط الملك طهماسب الصفوي (٩٣٠-٩٨٤هـ/ ١٥٢٤-١٥٧٦م) جاء أهله في إيران، حيث يطلب أن يصحب مير مصور ولكنه يبدو أنه بقي معهم في كابول، كان والده مير سيد علي مصورا مبدعا في بلاط أكبر

[2] وكان دعا مصورين عبد الصمد الذي أتيح في كابول من سعدا لأكبر في فن التصوير راجع: Barret, Douglas and Basil Gray, Indian Painting, p. 78.

[1] محمد عزيز الكدهاري، تاريخ الأدب العربي في عصر أكبر، ١٩٦٦م، ص ١٤٥

مترجمتين من الكتاب إلى حضرة الإمبراطور قبليهما"[١٢]. تمت ترجمة "تامة خرد افزا" في سنة واحدة"[١٣].

وفي السنة القادمة، أمر الإمبراطور أكبر بترجمة "حياة الحيوان" إلى الفارسية هذا تأليف جميل في علم الحيوان صنفه كمال الدين محمد بن موسى الدميري (م٨٠٨هـ/ ١٤٠٥م). يقول البدايوني: "أول من ترجمه إلى الفارسية هو الشيخ مبارك والد أبي الفضل"[١٤]

وخلال هذه المدة، أمر البدايوني بترجمة "أتهرويدا" بناء على تفاسير بهون وذلك المصر أشكل عليه ترجمة المفاهيم فحمل أكبر هذه المسؤولية على فيضي ثم حاجي إبراهيم السرهندي ولكنهما خابا ولم ينالا النجاح"[١٥].

ولما توسع نطاق العقائد وحصل أصحاب كافة الأديان والفرق على إجازة إجراء المناظرات والمباحث الدينية الكلامية، مست الحاجة إلى الترجمة الصحيحة لكافة الكتب الأمهات. قام أبو الفضل بترجمة الإنجيل إلى الفارسية في ٩٨٨هـ/ ١٥٧٨م. يقول ماكلاغان Maclagan: "لا نعلم حقاً مثل هذا الأمر يتعلق بالأناجيل الأربعة المقدسة أو صدر عن أرباب الدير"[١٦]. ويبدو أنه لما بعث أكبر برسالة إلى حاكم جوا تطلب الترجمة عربية أو فارسية صحيحة للإنجيل والزبور والتوراة في ٩٩٠هـ/ ١٥٨٢م لم تكن نسخ هذه

---

١٢ - البدايوني، منتخب التواريخ، طبع في كولكاتا عام ١٨٦٨م، ج٢، ص ٢٩٠
١٣ - نفس المصدر، ج ٢، ص ٣٤٣
١٤ - نفس المصدر، ص ٣٠٤
١٥ - نفس المصدر، ج ٢، ص ٢١٢
١٦ - Maclagan, E: The Jesuits and the Great Moghul, London, 1932, p.212

الكتب موجودة في البلاط فأمره الملك بإرسال الكتب العربية والفارسية مع هذه الكتب المقدسة"[7]. لا نجد الآن ما ترجمه أبو الفضل من الكتاب المقدس ولكن يبدو أنه قام بهذا العمل الجليل بعون من مبشر مسيحي وكتب "يا من اسمه عيسى والمسيح" في موضع "بسم الله الرحمن الرحيم" الذي يبدأ به كل مسلم ثم أضاف إليه الشيخ فيضي "سبحانك لا سواك يا هو"[8]. ويبدو كذلك أن هذه الترجمات حثت الإمبراطور أكبر على ترجمة الكتب الدينية السنسكريتية فتم تأسيس معهد منظم باسم "دار الترجمة"[9] يقول البدايوني

"حكم الإمبراطور أكبر عن عزمه على ترجمة الآثار الهندية القديمة إلى اللغة الفارسية بعد ما تم تصوير "شاهنامة" و"داستان أمير حمزة" وتكرار سماع "أبي مسلم" و"جوامع الحكايات"

ويمضي قائلا:

"معظم وقته يمضي في قول الشعر وسماعه إلا أن ميله إلى ترجمة الكتب الهندية التي يبنى عليها اعتقادات الهنود وأعرافهم إلى اللغة الفارسية ظاهر أثره"[10].

---

7 - أبو الفضل علامي، مكاتيب علامي، نيو دلهي ١٩٨٤م، ص ٣٣ - ٣٨
8 - البدايوني، منتخب التواريخ، ج ٢، ص ٢٦٠
9 - نفس المصدر، ص ٢٤٤
10 - نفس المصدر، ص ٣٢٠

قد فصل أبو الفضل في مقدمة الترجمة الفارسية لمهابهارتا الدوافع التي حفزت بالإمبراطور أكبر إلى ترجمة الكتب السنسكريتية إلى اللغة الفارسية، التي تمت تحت إشرافه ذاته. فقال عنه إن عملت على حركة منظمة للتعرف على عقائد وأعراف الرعية. يتأسف أبو الفضل قبل تحليل أهداف ودوافع هذه العملية على غفلة الأمراء المسلمين عن مسؤولية تحقيق حاجات الرعية الهندية حتى أنهم لم يلتفتوا إليها شيئا لدى وصولها إليهم. معتقدين مخافة جدال الهندوس الدينيين عن حقوقهم فيها شخصياً فوضوها إلى من لا يتحدى علمهم عن إصدار الفتاوى أو من لهم إلمام بالكلام وهم لا يتمتعون بالعلم عن فروع الحقيقية عن دينهم.

ويقول أبو الفضل إن أكبر قد أحس السياسة الجريئة التي ليأنس بها كافة الأعضاء الشيقي الأخلاق طول الحياة فخلق جوا جديدا للبحث والتحقيق في الموضوعات الدينية. يقول أبو الفضل عن الخطوات الجديدة التي اتخذها الإمبراطور المغولي أكبر:

"إن كبار مهرة الأصول والقوانين قد صاروا حيارى أمام سياسة وأسلوب خلافته فقد اتبعها السلاطين الماضين ومفكرو العالم كله."

ومرة أخرى نرجع إلى الدوافع أدت إلى ترجمة مهابهارتا الفارسية. كان أكبر ميالا إلى القضاء على التمييز بين الأعداء والأصدقاء في مختلف فرق رعيته عن طريق إصلاحات حديثة. كان خلاف عريق الأصل بين الهندوس والمسلمين ولا يتحمل ما يؤول

مير غياث الدين علي القزويني، مهابهارتا، طبع إيران، ص ٥

إليه هذه الخلافات. فأمر بترجمة أهم النصوص للدينين لكي يقضي على العداوة ويصاحب كل دين بسعي للحصول على الحقيقة ثم ليتعرف كل منهم على أخطائه ويصلح ما فسد فيه. وزد على ذلك إدراك أكبر عن وجود الفلاسفة الذين يعتبرونهم منزهين عن كل عيب ونقص إنهم لا يستطيعون بالفهم الصحيح لدينهم. علم أكبر أن هذه الطريقة تقطع دابر خداع العامة الذين يتعرضون لمكر أرباب الدين وزعمائه. إنه فهم أنه لو ترجمت متون كافة الأديان الأساسية بلغة سهلة لوصلوا إلى الحقيقة. إن هذه الطريقة تطرد العرقلة التي تأتي في سبيل فهم الدين من قبل زعمائه المزعومين."[٢٣]

يعتقد أبو الفضل مرة أخرى أنه تجربة معاصريه وفهمهم فقال: "إن علماء الهندوس اختاروا وجهات نظر دينهم المتعصبة التي هي نتيجة الجهل والسيطرة حتى إنهم لم ينتهوا عن التقاليد التقليدية التي تسفر عن الدقة والمذهب والتقليد الأعمى"[٢٤]. إنهم أبعدوا العامة عن فهم الدين الصحيح عن طريق الاعتقادات الغريبة التي ملأت أذهانهم وسيطرت على عقولهم ولذلك فقد زاد اتباع الدين المحمدي على الهندوسية التي لم يفهموها جيداً لعدم وصولهم إلى متون أديانهم ودراستهم لكتب شخصياتهم الدينية البارزة مثل الإمام

---

٢٢ نفس المصدر
٢٣ . نفس المصدر، ص ١٩
٢٤ . البدايوني، منتخب التواريخ، ج ٢، ص ٣٢

جعفر الصادق[25] (٨٠-١٤٨هـ/ ٦٩٩-٧٦٥م) وابن عربي،[26] اعتقدوا بأن الإنسان يرجع تاريخ وجوده في الأرض إلى سبعة آلاف سنة بجانب الثقافة القديمة التي مرت عليها العصور والقرون[27].

وكانت هناك أسباب عديدة لبدء الترجمة بالكتاب الهندوسي المقدس "مهابهارتا" (Mahabharata) وهذه الأسباب كما يلي:

أولاً- إنه نص من نصوص الهندوسية ويحتوي على معظم أصول وفروع عقيدة البراهمة وليس كتاب أوثق به وأكثر تفصيلا وأكبر مادة من هذا الكتاب.

وثانياً- إنه يشمل معلومات عن الماضي، وكتاباته لاسيما الجانب التاريخي منه. فهو كتاب لا مثيل له. إنه يذكر حكايات الملوك وأقوال المفكرين وحكم الحكماء بجانب الهداية الربانية[28]

يقول أبو الفضل عن هذا الجانب المهم منه:

"جمعه كافة العلماء وشرحوه وترجموه مع أنه يختلفون فيما بينهم"[29].

وطبقاً للصفحة الأخيرة من النسخة الخطية لمهابهارتا فقد أعان كبار الهندوس مثل ديبي مِصر وشتهور بهوج مِصر ا

٢٥- جعفر بن محمد الباقر ولقب بالصادق ولد في ٨٠ أو ٨٣هـ
٢٦- راجع رسائل إخوان الصفا ومصنفات البيروني وابن سينا وابن عربي
٢٧- مهابهارتا، ص ١٩
٢٨- نفس المصدر، ص ١٩
٢٩- نفس المصدر، ص ٢٠

وموضوع مهابهارت وساهم بها عدد من علماء الإسلام في ترجمته إلى الفارسية. أشرف عليها أكبر نفسه ليلي مع أنه أمر مولانا عبد القادر البدايوني بعون نقيب خان الذي بدأ بها في نهاية ٩٩٠هـ/١٥٨٣م. يقول البدايوني،

"أشرف على الترجمة ليلي ثم طلبني وأمر بعون نقيب خان. تمت هي في مدة ما بين ثلاثة أو أربعة شهور.

ثم أكمل الملا شيري ونقيب خان جزءا من الترجمة بينما الجزء الآخر تم بقلم الحاج سلطان التهانيسري. أمر الشيخ فيضي بنظمها ولكنه لم يتجاوز الجزئين. أعاد الحاج سلطان الجزئين المذكورين أعلاه وأصلح ما احتاج منهما إلى إعادة النظر. ثم الكتاب في مائة جزء يشتمل كل جزء منه ثماني صفحات ولم تترك أي كلمة من النسخة الأم كما يقول البدايوني[١٩]".

يبدو جليا أن قتين من بروانات الجزء الأول، نظمهما فيضي، أعيد النظر فيهما في ٩٩٧هـ / ١٥٨٧م[٢٠] بينما البقية تمت بأقلام نقيب خان والبدايوني والملا شيري والحاج سلطان التهانيسري. تمت الترجمة بالمعظم. أعاد فيها النظر نقيب خان وسماها "رزم نامه". يقول البدايوني،

١٩- البدايوني، منتخب التواريخ، ج ٢، ص ٣٢٠، ٣٢١.
٢٠- India Office Ms 761

"كتب الشيخ أبو الفضل مقدمة لهذا من مشكلات[٢٤] آية الكرسي[٢٥]".

نجد هذه المقدمة في معظم نسخ مهابهارتا حتى أنها موجودة في النسخة التي قام بنشرها مطبع نول كشور في ٣٦ صفحة. تنقسم هذه المقدمة في جزئين:

الألف- ذكر الدوافع التي حثت أكبر على ترجمته

الباء- تحليل مشكلات الكتاب

لم يذكر أبو الفضل ما شرحه من مشكلات آية الكرسي إلا أنه لم يكن به فهذا يدل على جرءة البدايوني في تحريف التاريخ.

كان أكبر مرتابا شديدا على لحظات ترجمة مهابهارتا وتحريف معانيه فكان يشك في تصحيف البدايوني لمشكلات الكتاب وتحريفه معانيه. إنه أشار إلى مثل هذه الأخطاء ولقبه بـ"حرامخور" و"شلغم خوار". والبدايوني نفسه ذكر هذا الانتقاد من قبل أكبر بشيء من التفصيل. نلخصه فيما يلي:

"أمر السلطان أكبر الشيخ أبا الفضل بالنظر فيما نقل. قابلي – كما هو يظن – شيخ متعصب يمكن أن أغير بعض الأشياء. فقال أبو الفضل إنه رجل تقي لا يفعل كذلك ولكن أكبر ذمه على ذلك بأنه

---

٢٤. سورة البقرة: ٢٥٥

٢٥. البدايوني، منتخب التواريخ، ج ٢، ص ٣٢١

وأنه بحضوره في حضرة نقيب خان فقال أبو الفضل إنه قليل للمغو لا للقتل فإنه لا يكتب إلا بما يعلمه البراهمة والوقائع التي قد غيرت في بعض المواضع[3] حيث ظهر لي أنها تخالف وجهة نظر الإسلام[4].

مقدمة أبي الفضل: إن مقدمة أبي الفضل "رزم نامه" التي تم تحريرها في ٩٩٥هـ/١٥٨٧م مهمة جدا وتجدر بالثناء عليها. تبتدىء هذه المقدمة بـ"الشري" "شيش ناسه" بدلا من الحمد لله والصلاة على الرسول إلا أنها لا تنسى اسم أكبر. تعرف الترجمة للقراء خاصة المسلمين بأسلوب علمي ناجح. قسمت أقوال الهندوس في ثلاثة أقسام: علم ما وراء الطبيعة وقرر هذا الكلام:

"هذا لا يخفى على أهل المعرفة والبصيرة أن في الهند اختلافا كثيرا بين الحكماء والرياضيين والفقهاء والمتصوفين في آرائهم وأفكارهم"[6]

علم أبو الفضل من الهندوس أن لهم ثلاث عشرة وجهة فكر لا تستطيع إحداها أن تقنعه لهذه الوجهات - عنده - أهمية لا تنكر فقد أكد - مثلا - أهمية عديدة[7] وهذه الفكرة[8] تدل على قول جعفر

[illegible]
[4] منكال شيمرل
[5] البداوني: منتخب التواريخ، ج ٢، ص ٣٩٩
[6] مهابهارتا، ص ٥
[7] لمزيد من المعلومات عن أهمية الهندوس الثلاثة راجع Walker, Benjamin: Hindu World (London), P.P. 164-166
[8] مهابهارتا، ص ٢٩

الصادق الذي يرى أن الآلهة أسماء لشخصيات بارزة في مختلف العصور. يقول ابن عربي: "تولد الناس قبل أن يسمى أمثالهم"[٣٩].

وكذلك يحاول أبو الفضل أن يخبر القارئ عما يوجد من اختلاف في الآراء والأفكار ويؤكد أن يوجههم إلى روح الصورة في القصص.* يقول:

"لو قلت إن هذه القصة بتمامها صحيحة لخرجت عن الإمكان ولو قارنتها بقصة حمزة لوقعت بعيدا عن الواقع"[٤٠]

يقدم نص الرجهة في "آئين أكبري" قائلا:

"ولو أن هذا الأثر يعم القصص والأساطير الأخرى ويبالغ إذا قلنا إن هذا كله تخيل ولا غير..."[٤١]

فالجانب الأهم من الكتاب الذي يشمل كثيرا من المحتويات هو يتعلق بالتربية الخلقية والسياسة والفلسفية. والجزء السادس الذي يدل على الجانب الفلسفي والسياسي والروحي والمعنوي من تعاليم بهيشما (Bhishma) بحسب إليه نظر أبي الفضل إلا أنه كان يؤمن بأن المترجمين لا يقدرون على الاتصاف فتحتل الفكرة في ضوء أفكار المنطقي الفكر من العلماء اليونانيين والعرب فحرر مقدمة طويلة مسهبة لإلقاء الضوء على هذه الأهمية"[٤٢].

---

٣٩ - أبو الفضل علامي، أكبر نامه، ص ٥٢
٤٠ - مهابهارتا، ص ٢١
* إنه يؤكد اختلاف الإجماع البشرية لا بسبب سوء التفاهم والتفكرات في الأصل التي تتشكل أحداث السير المتعددة تخيلا عقليا.
٤١ - أبو الفضل علامي، آئين أكبري، ج ٣، ص ١٢٧
٤٢ - مهابهارتا، ص ١٧-١٨

لا يتضح جليا أي نص يستخدمه المترجمون بين هذه المتون الشتى فيبدو أنهم استفادوا من النسخة المعروفة في أخره بالجملة. فلما بدأ باحثو معهد البحوث بهاندراكر ببونة يجمعون نسخ مهابهارتا ويقابلون فيما بينها وجدوا نسخا مكتوبة من القرن السادس عشر إلى القرن التاسع عشر، ويختلف تاريخ تحريرها

أقدم نسخة كانت من نيبال ومنسوبة إلى ٩١٧هـ/١٥١١م، وفي ١٥١٩م و١٥٢٨م وجدت نسختان أخريان[1] والنسخة الرابعة كانت متعلقة بـ١٥٩٨م ومرتبة بعد ترجمتها الفارسية فيرى من ذلك أن الترجمة الفارسية لمهابهارتا دور كبير في تعيين المتن.

رامايان: في ٩٩٢هـ/١٥٨٤م حمل عبد القادر البدايوني مسئولية ترجمة رامايانا التي تمت في ٩٩٧هـ/١٥٨٩م. يبدو أن البدايوني حمل عن عقدة التعمير البرهمية بمسئلة من العلماء الأخرين كما يشعر البدايوني نفسه بل مقاما للأساطير القديمة يقوم ضد عقيدته وشعوره فهو يقول:

"تزعم هذه الجماعة أن العالم قديم وليس مكان في الأرض خال من وجود البشر، مر على هذا الحدث مائة ألف سنة..... ليس له أصل مثل "الشاهنامة" و"قصة أمير حمزة"[2]

يعتقد أبو الفضل بأن تعاليم رامايانا الفلسفية تحتل أهمية ثقافية. كانت الترجمة تربو على سبعين جزء ولكن النص الكامل

1 Sukthankar, Vishnu S., The Mahabharata, I (Poona, 1933), P VI

2 - البدايوني، منتخب التواريخ، ج ٢، ص ٣٣٦

كان مشتملا على مائة وعشرين جزءا. أمر البدايوني بأن يكتب مقدمة على عادة المؤلفين. ظن البدايوني أن تكون هي خالية من ذكر النبي محمد صلى الله عليه وسلم ولكنه أمر صعب له فتجنب الكتابة ولم يكتب شيئا.[٤١]

ترجم "هري وامسا بوران" تكملة مهابهارتا أو كابران (Puran) التاسع عشر تحت قلم الشاعر الفارسي الملا شيري[٤٢] وأما "يوج وشست" أصبحت ترجمته إلى الفارسي الذي لا يعدها مما ثم نقله تحت إشراف أكبر. نسخته المصورة التي تمت كتابتها في ١٦٠٢م محفوظة في مكتبة تشستربتي (Chester Beatty) بدبلن. وقع على صورها مصورو عصر أكبر[٤٣]. ولو أننا لا نقدر على عزوها إلى فيضي ولكن شهرته كمترجم للكتب السنسكريتية حثت العلماء المشهورين على ترجمة النصوص السنسكريتية القديمة وشرحها. ومثل هذه المؤلفات "يوج وشست"[٤٤] وبيج ونتابورق وغيرهما من آثار السنسكريتية، أصبحت بمثابة لشرح وتوضيح الفلسفة الويدانتا سميت بـ "مشرق المعرفة" الذي يعزى إلى فيضي ولكنه وأصبح إتمامه في عصر شاه جهان.

---

٤١ - نفس المصدر، ص ٢٦٦
٤٢ - أبو الفضل علامي، آئين أكبري، ج ١، ص ٧٨
٤٣ - Barret, Douglas and Basil Gray, Indian Painting
٤٤ - ترجمة مولانا ناظم الهروي بأمر الأمير سليم في عصر أكبر ثم ترجمه مولى شريف بعهد جهانگير

مشروع أكبر للتجميع لترجمة الآثار السنسكريتية إلى الفارسية يستحق الالتفات إليه لأن أي مترجم لم يكن مطلعا على السنسكريتية حتى أن فيضي لم تكن له اليد الطولى فيها ولذلك فكان علماء السنسكريتية يشرحون النص الأصلي لعلماء الفارسية الذين كانوا ينقلونه إلى الفارسية الفصحى. وهذا أيضا يلفت نظر القارئ أن بعض علماء السنسكريتية الذين كانوا قادرين على شرح مصطلحات الأصل في اللغة الفارسية قد تم تعيينهم في جماعة المترجمين وزاد على هذا مصطلحات الفارسية للتصوف فإنها أعانت كثيرا في جلاء الترجمات وفصاحتها. لم يكن أي مترجم مسلم يجمع المتون ويبوبها سوى فيضي وأبي الفضل ونقيب خان وفتح الله الشيرازي. ولا شك أن البدايوني كان مترجما قديرا ولكنه أنكر حمل هذه المسؤولية فإنها خيانة في دين الإسلام لمخالفتها له فإنه رد على كل ظلم وصبر مستغفرا الله سبحانه. يقول عن ترجمة "مهابهارتا".

"كل من ترجمه من العلماء والمفكرين وتأثروا بالأفكار مثل "كردها" و"بندوها" ذهب بهم الدهر وماتوا ولكن الذين أحياء سيحاسبهم الله ويغفر لهم ويتوب عليهم. من يؤمن بالله وأصروا على الشرك. إنهم ليسوا بمضطرين وإن الله هو الغفور الرحيم".

ويقول بعد ما تمت ترجمة "رامايانا".

"إني أتوب إلى الله من الرسالة التي صنعتها في الدنيا وفي الآخرة ولو نقل الكفر ليس بكفر ولكني أعوذ بالله من هذه الأشياء المسطورة عن العاقبة السيئة"[1]

ذات مرة سأل رجل الحاج سلطان التهانيسري عن ترجمة "مهابهارتا" فأجاب : إني ترجمت إلى اللغة المعاصرة، الشيء الذي اعترف به قبل عشرة آلاف سنة بما أنه كان مشتملا على مفاهيم ثم يصعب فهمها لدى الناس"[2] وظن الملا شيري أن قصص مهابهارتا الغريبة الفهم والخارقة للعادة ليست بأقل مما يهذيه الرجل الحالم المدهوش"[3] وبعبارة أخرى، يؤيدها أبو الفضل وفيضي الذي ترجم بر نس مهابهارتا في شعر حر حوله فيما بعد إلى نثر. قال شعر "نل دمن" في الحماسة، الذي يحتوي على أربعة آلاف شعر ذكر فيها عشق "نالا" ملك "نيشدها" و"دمينتي" بنت الملك "ويدبها".

والواقع أن "نل دمن" كان في الكتب "خمسة نظامي گنجوي" (٥٣٥-٦٠٥هـ/ ١١٤١-١٢٠٩م) عندما يقول خمسة مثنويات في وقت واحد وأكمل بعض أجزائها. ولما "نل دمن" فأتمه في مدة أربعة أشهر وقدمه في حضرة الملك أكبر[5] في ١٤/ من شهر ديسمبر لعام ١٥٩٤م. إن هذه القصائد تشبه ما قاله خسرو الدهلوي

---

١. البدايوني، منتخب التواريخ، ج ٢، ص ٣١٢
٢. نفس المصدر، ص ٣١٧
٣. نفس المصدر، ج ٣، ص ٣٠٦
٤. Catalogue of Persian Manuscripts in Indian Office 2 Vols
٥. أبو الفضل علامي، أكبر نامه، ج ٣، ص ٦٦١

قبل هذا بثلاثة قرون.[٣٥] هذا إبداع لم يصنع إلا قليلا من شعراء الهند المتقين. هذا يتعلق بما لم يترجم من مهابهارتا ولكنه لم يتم قبل تكملة ترجمة مهابهارتا. وهناك نكتة مهمة لهذه القصيدة "نل دمن" وهي تدل على مدح الرسول صلى الله عليه وسلم والمبالغة في مدحه وذكر ليلة الإسراء حسب العادة يقول البدايوني:

"قال فيضي لدى موته أشياء مهمة في مدح الرسول صلى الله عليه وسلم وأهل بيته فبالغ وتجاوز حدود الكلام العالي"[٣٦].

ومدح فيضي للرسول صلى الله عليه وسلم ليس بما أضيف إليه فيما بعد لأنه يتعلق بالبداية والنهاية ويثبت كدليل لمن جاء بعده من علماء الهنود والمسلمين وتركوا شيئا عن الموضوعات الإسلامية - الهندوسية.

وكل ما تمت ترجمته من آثار اللغة السنسكريتية في عصر أكبر مثل عليه مصورو بلاطه كما فعل تلك الأمراء والقادة المغول لمكتباتهم الشخصية ومثل هذه النسخ لمهابهارتا يمتلكها ملك المتوك جيفور ويبدو أن صورها تمت في الفترة ما بين ١٥٨٤ و ١٥٩٨م[٣٧] ولذلك نسخة رامينا المصورة التي أعدت لعبد الرحيم خان خانان في ١٠٠٧هـ/ ٩٢-١٥٩٨م على أساس نسخة أكبر

---

٣٥ - البدايوني، منتخب التواريخ، ج ٢، ص ٣٦٦

٣٦ - نفس المصدر، ج ٢، ص ٢٠٦

٣٧ - Indian Painting, pp. 83-84.

الأسبانية، توجد في صالة عرض "فرير" بواشنطن.[٢٨] صورها تجذب إليها أنظار الناس.

وقد برزت ترجمات عصر أكبر السنسكريتية مجالاً ثقافياً لتحريض وتحرير علماء اللغة الفارسية الذين ظهروا بعد القرنين السابع عشر والثامن عشر. فقد ترجم عديد من الكتب السنسكريتية في عصور جهانگير وشاهجهان وأورنگ زيب عالمگير علاوة على الأعمال الفارسية التي قام بها دارا شكوه، وكذلك ذكر عبد الرحمن الچشتي (م ١٦٣٢م/ ١٠٩٤هـ) الخلق وعالم الوجود في كتابه "مرآة المخلوقات"[٢٩] كما قام بتفسير إسلامي في كتابه "مرآة الحقائق"[٣٠] في ضوء "بهگوت گيتا" وكتاب "رام وسيتا" مجموع لترجمات حرة وهكذا مفاهيم عبودية كيفه والشيخ سعد الدولة المسيح[٣١] تجلت في عصر جهانگير. وجه تلسي داس فكرته إلى الترجمات في الوسط الآخر من القرن السابع عشر المسيحي كما قام بترجمة جديدة لراماين (Ramayana).

ظهرت أعمال عن العلوم والفلسفة والصور الهندية وأقصتها "تحفة الهند" الذي دونه ميرزا محمد بن فخر الدين محمد في عصر

---

٢٨ - نفس المصدر، ج ٢، ص ٢٠٩
٢٩ - الهند في ١٦٣٤-١٦٢٦ أوراق فورست ريبور ج ٣ رقم المخطوط ٢١٠٤
٣٠ - نفس المصدر، رقم المخطوطة ١٠٤٤
٣١ - مكتبة بريطانيا رقم المخطوطة ١٢٨٧، أو المصدر السابق رقم المخطوطة ١٠٣٣

أورنغ زيب. ثم إعداد هذا الكتاب للأمير محمد معز الدين بأمر من كوكل تاش خان.[٢]

والعبارات المذكورة الموجودة في بدء ونهاية النسخ الفارسية تدل على أن الهندوس والمسلمين كلهم قاموا سواء بسواء بجميع النسخ وتصويرها وشراتها. والهندوس لاسيما الكايستيين (Kayasth) والبراهمة توظفوا في المكاتب والأقسام وأعانت هذه الترجمات في فهم روح دينهم وكذلك كانت الكتب الدينية للهندوس موجودة لدى الطبقة المثقفة من المسلمين حتى العلماء الأفاضل لم يتخلفوا في هذا الشأن. وفي أوائل القرن العشرين، وجدت نسخ عديدة للكتب السنسكريتية المترجمة إلى الفارسية في بيوت الكايستيين لولاية أترابراديش، الهند.

راج ترنكني(Rajtarangani):

لم يرغب أكبر في الكتب الدينية فحسب بل ألقى نظرة عميقة في الكتب التاريخية وكتاب" راج ترنكني" تاريخ لكاشمير، ألفه كلهن في الفترة ما بين ١١٤٨م – ١١٤٩م. إن محتويات هذا الكتاب القيم رغبت أكبر عن تاريخ وثقافة كاشمير فصارت هي جزء من المملكة في ٩٩٤هـ/١٥٨٦م ثم الاختيار على الشاه محمد الشاه أبادي الذي لم يزل رئيسا لبمجاب لمدة طويلة لترجمة هذا الكتاب إلى

---
٢ - البدايوني، منتخب التواريخ، ج ٢، ص ٣٧١

الفارسية. ترجم هذا من اللغة الكشميرية حسب رواية أبي الفضل ويبدو أن ترجمته من السنسكريتية إلى الكشميرية[٦٣] تمت في عصر السلطان زين العابدين ثم أمر البدايوني أن يحوله إلى اللغة الفصحى. تم هذا العمل في ٩٩٩هـ/١٥٩٠-٩١م[٦٤]

كتها سرت ساغر(Kathasarit Sagar):

ترجم البدايوني في ١٠٠٣هـ/ ١٥٩٤-٩٥م مجموعة من القصص السنسكريتية إلى اللغة الفارسية، تمت ترجمتها إلى الفارسية في عصر السلطان زين العابدين باسم "بحر الأسمار" وما بقي منها أمر بترجمته البدايوني الذي أكملها في خمسة أشهر. ذات ليلة، كان البدايوني يترجم هذه القصص إذ طلبه أكبر وبقي يسأله عن الكتاب طول الليلة وفي النهاية أمر بنقل الترجمة القديمة للمجلد الأول إلى الترجمة المعاصرة. كان البدايوني يأمل أن يكمله في المدة ما بين شهرين أو ثلاثة شهور ولكنه لم يكن شيئا واضحا في كتابه "منتخب التواريخ" حتى جانب ذكر عمره[٦٥].

يقول لاو Lowe الذي ترجم المجلد الثاني لمنتخب التواريخ إنه راج ترنجني[٦٦] ولكنه ترجم من قبل فلا حاجة إلى إعادتها وبالجملة يحتمل أنه كتاب "كتها سرت ساغر"

٦٣- أبو الفضل علامي، آئين أكبري، ج ١، ص ٣٣

٦٤- البدايوني، منتخب التواريخ، ج ٢، ص ٣٧٤

٦٥- نفس المصدر، ص ٤٠١

٦٦- Lowe, P. 415, N. 2

كليلة ودمنة:

ألف هذا الكتاب باللغة السنسكريتية كدليل للأمراء في شئون دولتهم. هذا الكتاب القصصي بلغة الحيوانات ترجم إلى اللغة العربية مرات قبل عصر أكبر. أول ترجمة فارسية كاملة تمت بقلم نظام الدين أبو المعالي نصر الله بن محمد في ٥٤٠ ـ ٥٣٨هـ. أعاد ترجمته حسين الواعظ الكاشفي بكلمات وعبارات طويلة. أمر أكبر أبا الفضل بنقله إلى اللغة الفارسية السلسة أتمه أبو الفضل في ستة عشر فصلاً وختمه في ١٥/من شهر شعبان لعام ٩٩٦هـ المصادف ١٠/ من شهر يوليو عام ١٥٨٨م وسماه بـ "عيار دانش"[97] سلاسته في هذه الترجمة جديرة بالثناء عليها.

النجوم والرياضيات:

وصرفاً عن الموضوعات التاريخية والدينية، كان أكبر مولعاً بالرياضيات والنجوم. ترجم أمير فتح الله الشيرازي وشيخ أبو الفضل ثلاثة كتب عن النجوم: كشن جوشي (Kishan Joshi) وكنكادهر (Ganga Dhar) ومهيش مهانند (Mahesh Mahanand) ذكرها في "آئين أكبري" يبدو أنهم كتب المصنفات عن النجوم.[98] ترجم فيضي "الليلاوتي" لبهاسكر آچاريه (Bhaskaracharya)، هذا كتاب الهندسة والرياضيات. أكمل فيضي ترجمته في ٩٩٥هـ/ ١٥٨٧م.[99]

---

٩٧ - أبو الفضل علامي آئين أكبري، ج ١، ص ٧٧
٩٨ - نفس المصدر، ص ٧٦
٩٩ - Catalogue of Persian Manuscripts in the Indian Office

المؤلفات العربية:

ولو أن الكتب السنسكريتية استلفتت أنظار أكبر إليه ولكنه لم ينس المؤلفات العربية. ذكر الحكيم همام كتاب "معجم البلدان" بدوا بالملك أكبر. هذه موسوعة المعلومات عن جغرافيا وعجائب الدنيا. حمل أكبر مسئولية ترجمة هذا الكتاب إلى إثني عشر رجلا بما فيهم الملا أحمد تتة وقاسم بيج وشيخ منور والشيخ القادر البدايوني.[20]

في ربيع الأول لعام ١٠٠١هـ المصادف لديسمبر لعام ١٥٩٢م، أعد البدايوني ملخص "ترجمة جامع رشيدي" بمشورة من الشيخ أبي الفضل.[21] هذا كتاب ضخم يحتوي على ذكر الرسول صلى الله عليه وسلم وخلفاء بني أمية وبني عباس والكتب العربية التي جذبت إليها أنظار أكبر وهي تتعلق بالتاريخ والعلوم

الكتب التركية:

إن "بابرنامة" الذي ألف في التركية واحتوى على المعلومات عن آسيا وكابل والهند، ذكر حياة وسيرة أكبر التي قام بتأليفه هو. ترجمه ضياء الدين خوافي إلى الفارسية في ٩٩٤هـ المصادف بـ١٥٨٤م[22] جعل ميرزا بايندة حسن الغزنوي يترجمه

---

[20] البدايوني، منتخب التواريخ، ج ٢، ص ٣٧٥
[21] نفس المصدر
[22] Storey Pp 532.

من جديد على تحريض من بهروز خان الذي لقبه أكبر بـ"نورنگ خان"[71] والذي توفي في ١٠٠٢هـ المصادف بـ ١٥٩٣م كما ذكر أبو الفضل. لم يكمل هذه الترجمة الغزنوي إلا ما وقع في ستة أو سبعة أعوام ثم تولاها محمد قلي مغل حصاري الذي ترجم حوادث ٩٣٥هـ المصادف بـ ٢٩-١٥٢٨م[72] وفي الأخير أمر أكبر عبد الرحيم خان خانان لإكمالها فتمت هي في ٩٩٨هـ/١٥٨٩م. قدمها عبد الرحيم خان خانان في ٢٨/ من شهر نوفمبر لعام ١٥٨٩م حينما كان أكبر يرجع من كابل.[73]

المسيحية:

لم يصل شيء عن المسيحية في "دور الترجمة" ولو أنه كان راغباً للغاية في هذا الموضوع. فالأب جيروم خافير الذي وصل إلى بلاطه كمبشر ثالث في لاهور في مايو عام ١٥٩٥م وصحب أكبر حتى النهاية، تعلم الفارسية لمدة سبع سنوات وترجم - كما يحتمل - الكتب المسيحية إلى اللغة الفارسية. إنه ألف كتاباً بالبرتغالية بناء على الأناجيل ثم ترجم بعون من الشيخ عبد الستار بن قاسم اللاهوري باسم "مرآة القدس" أو "داستان مسيح"[74] لكي يبلغه بلاطه. تمت هذه الترجمة في ١٦٠٢م.[75] زادت هذه الترجمة رغبة أكبر في حياة الحواريين وأمر فادر خافير بكتابة سيرهم فسماها فادر خافير

[73] نفس المصدر ص ٥٣٦

[74] - أبو الفضل علامي، أكبر نامة ج ٣، ص ٥٩٠

[75] Sachau and Ethe: Catalogue of persian manuscripts in the Bodleian Library - [illegible] 364

بالبرتغالية أولاً ثم ترجمها إلى الفارسية بعون من الشيخ عبد الستار سماها "داستان أحوال حواريين".[٢٦] هي تحكي على سير بطرس وشاؤول وأندرو ويعقوب ويوحنا وتوماس وفيليب وبار ثولمي ومتي وشمعون ويهودا وبرنابا. قدمت سير الأربعة الأولين إلى أكبر في حياته وأما الباقون فصنفت سيرهم في ١٠١٦هـ المصادف ١٦٠٧م في لاهور ثم في ١٠١٨هـ المصادف لـ ١٦٠٩ في آغره وقدمت إلى حضرة جهانگير.

وهناك كتاب مهم للمناظرة يسمى "آئينة حق نما" بدأ بكتابته فادر خاوير في ١٠١١هـ/١٦٠٢م في عصر أكبر أتمه في عصر جهانگير وقدمه إليه.[٢٧] يقول ماكلاغن: هذه الرسالة ملخص ما حدث من مقابلة بين راهب ورجل مطلق الفكر في البلاط"[٢٨] ويبدو أن مصدر كتاب "دبستان المذاهب"[٢٩] لأن فيه مقالا لأتباع مختلف الأديان على عادة المباحثات في بلاط أكبر[٣٠]

ثمرة الفلاسفة:

رغبة أكبر في الأديان والفلسفة والتاريخ وجهته إلى فلسفة الغرب فهو يطلب من ملك برتغال بإرسال بعثة وفد من العلماء والمفكرين الذين حاضروا في بلاطه على الموضوعات الدينية والتاريخية بعيدين عن أي عصبية. إنه شجع الرهبان الذين لم يأتهم

---

٢٦. نفس المصدر
٢٧. British Museum Ms. Harl. 5478 Rote 14
٢٨. The Jesuits and the Great Mogul P. 207
٢٩. British Museum Ms. Add 23, 58
٣٠. دبستان المذاهب ص ٢١٦، ٢١٧

بهم ولم يعثر عليهم. تعلم عبد الستار اللغة البرتغالية وترجم ما عثر فيها إلى الفارسية ثم دامت هذه العملية وجمعت معلومات عن سير فلاسفة اليونان والروم، سمي هذا المجموع بـ"ثمرة الفلاسفة"[41]

وبالجملة، إن الترجمات التي تمت تحت إشراف أكبر لبعثت روحاً جديدة في جسم الفارسية في الهند، فإنها فازت بنيل خصوصية وبكثرها في معظم المثقفين. إن كلماتها العلمية والإدارية فاقت غيرها من اللغات كما أغنتها. ولو لم يكن هؤلاء العلماء والأدباء والمترجمون لتخلفت الثقافة المعرفية في الهند.



---

[41] The Jesuits and the Great Mogul P. 204 -

دور المسلمين في تحرير الهند

- د. مظفر عالم*

كان للمسلمين دور بارز في تحرير الهند من هيمنة المستعمر الإنجليزي إبان القرنين الأخيرين - التاسع عشر والعشرين. بحكم أنهم ولاة الأمر في البلاد والمدافعين عن الدين والأرض والعرض فيها.

وممن تنبه في المرحلة الأولى لهذا الخطر المحدق هو الملك المسلم حيدر علي وبعده البطل فتح علي خان الملقب بالسلطان تيبو (١٨٠٢، ١٧٥٢) في جنوب الهند، والذي عرف ببعد نظره وبصيرته بأن الإنجليز سيلتهمون هذه البلاد قطعة تلو قطعة إذا لم تقف قوة منتظمة في مجابهتهم مدربة مزودة بعقيدتها، حريصة على أرضها ومكتسباتها

من هنا بدأ ذلك السلطان الشجاع لم يلم شمل أبناء الهند في صف واحد من أجل الوقوف بقوة أمام الزحف الإنجليزي الذي أن

*محاضر، مركز الدراسات العربية، كلية الآداب، المعهد المركزي للغة الإنجليزية واللغات الأجنبية، حيدر آباد

يبقى شيئا إلا استعمله، وحاول السلطان تيبو الاتصال بالسلطان التركي سليم العثماني والملوك المسلمين في أفغانستان وإيران، وراسلهم بغية طلب العون والمعونة لطرد الإنجليز من الأراضي الهندية.

وفي الجانب المقابل ظل يحارب الإنجليز ويقاومهم مقاومة عنيفة لا هوادة فيها ولا استسلام وكاد يبهر كل ما خطط له الإنجليز وتمنوه من أن تكون الهند مستعمرة بريطانية، ولكن المستعمر كعادته يعمل على شق الصف وكشعاره الذي يرفعه دائما "فرق تسد" فقد عملوا جاهدين في شراء ذمم أمراء جنوب الهند، وضموهم إلى معسكرهم حتى يكون السلطان تيبو هو الوحيد في مجابهتهم، ولكن هذا الأمر لم يفت في عضد ذلك السلطان العظيم بل زاد في مقاومتهم رغم كل المؤامرات التي كانت تحاك ضده، وقال قولته المأثورة "يوم من حياة الأسد خير من مائة سنة من حياة ابن آوى".

خرج السلطان تيبو بجنده ورجاله لمقاومة الإنجليز في معركة استمرت عدة أيام، أبلى فيها السلطان وجنده بلاء حسنا، واستبسلوا في الدفاع عن دينهم وعقيدتهم رغم عدم التكافؤ الواضح في العدد والعدة، وكانت نهاية المعركة استشهاد السلطان تيبو بعد حياة حافلة بالنضال والبطولة في سبيل إعلاء كلمة الحق وعند ما

تواترد الخبر باستشهاد السلطان تيبو إلى القائد الإنجليزي المستر هوريس قال كلمة تدل على عظمة السلطان "اليوم الهند لنا"

ولم تعرف الهند في تاريخها الطويل قائدا مثل الهمة وثاقب النظر وأشد غيرة على الدين والوطن، وأعظم عداء وبغضا للمستعمر الأجنبي من السلطان تيبو، ولم تكن في الهند على الإطلاق أبغض إلى الإنجليز وأثقل عليه من السلطان تيبو، حتى ظلوا زمنا طويلا يسمون كلابهم باسمه شفاء لقلوبهم وتحقير للرمز من رموز الوطنية الكفاح في الهند.

وثارت الجماهير الهندية في ميرت عام ١٨٥٧م بعد ما ذاق الهنود مرارة الحكم الإنجليزي وغطرسته وجبروته ونهبه لثروات البلاد وتجاهله عن الجانب الديني لأهل البلاد، وبعد كل هذه الممارسات التي مارسها المستعمر الإنجليزي على الهند وشعبها، بدأت الشرارة الأولى في الهند بالثورة وانتشرت انتشار النار في الهشيم، فكانت ثورة شعبية عارمة ساهم فيها المسلمون والهندوس بدءا من مدينة ميرت لولاية اترابراديش حتى وصلت إلى دلهي المعقل المغولي الأخير -فاختار الثوار سراج الدين بهادر، أحد ملوك المغول قائدا للثورة ورمزا للوحدة الوطنية والكفاح الشعبي، وتوجوه ملكا شرعيا للهند خلفا لأبائه ملوك الهند السابقين، وقاتل الثوار بقيادة ملك الهند في جميع بقاع الهند، وكانوا ينظرون إليه كزعيم للكفاح الديني والوطني ويرون دلهي كعاصمة الحكومة

الهندية القديمة. وبالرغم من أن هذه الثورة أو إن جاز التعبير أن نسميها حرب التحرير كما ينبغي كانت حركة شعبية عامة، يقاتل فيها المسلمون والهندوس جنبا بجنب، ولم تعرف الهند حماسة وطنية ووحدة شعبية قبله، وكان للمسلمين الحظ الأوفر في القيادة والتوجيه وكان منهم العدد الأكبر والأهم من القادة والرؤساء وقد صرح Sir William Hunter بأن الفتاوى الحماسية التي أصدرها السيد أحمد الشهيد هي التي أذكت نار هذه الثورة الشعبية. وقد كان من العلماء الكبار والمشايخ الذين قادوا لواء هذه الثورة أشهرهم مولانا أحمد الله ومولانا لياقت علي، وهما اللذان تزعما الحركة، وكان للحاج إمداد الله التهانوي ومولانا محمد قاسم النانوتوي ومولانا رشيد أحمد الكنكوهي، والحافظ محمد ضامن الشهيد وغيرهم من العلماء والمشايخ دور لا يستهان به في هذه الثورة. وعندما فشلت وهج هذه الثورة بموت خيرة العلماء لهذه الأمة سنحت الفرصة للإنجليز للهيمنة على هذه البلاد، فأذاقوا أهلها مرارة الانتقام وفتكوا بالهنود أشد الفتك بضروب لا تعرف الرحمة ولا تحسب حسابا للإنسانية، و... دليل على ذلك تلك المجزرة المروعة التي راحت

ه ... ن أبناء هذا البلد، وهي أشبه مذابح جنكيز الغال

... ي أشد فظاعة وكانت نهاية آخر ملوك المغول

... ملحوية، فقد وعدوه بأنه إذا سلم نفسه لهم

مم، ... أن يتعرض لأي محاكمة، وقد وعدوه أيضا

بالمحافظة على أهله وحياته ولكن الإنجليز كعادتهم حانثون بطبعهم، فنكثوا عهدهم، وحاكموه محاكمة غير عادلة. وكانت خاتمة مطافه بنفيه إلى رانجون عاصمة ميانمار ليقضي أيامه الأخيرة مهانًا مقترًا عليه في الرزق حتى وافاه الأجل المحتوم[1].

دخلت الجيوش الإنجليزية دلهي فكان مصداقًا لقوله تعالى "إن الملوك إذا دخلوا قرية أفسدوها وجعلوا أعزة أهلها أذلة"، فبالفعل قد أذل الإنجليز الهنود، وجعلوا دلهي مدينة مستباحة ينتهك فيها المال والعرض طيلة ثلاثة أيام متواصلة. وتوالت عمليات القتل والسلب والنهب في دلهي بوتيرة عالية وأصبحت الدماء رخيصة تسفك لأتفه الأسباب والرقاب تضرب بغير جريرة والأمر محتوم وشعار الله لا غيرهم، وقد هرب كل من استطاع أن ينجو بنفسه وأهله وعرضه

حتى أصبحت المدينة التي كانت تعد عروسة البلاد وعاصمة الهند مقفرة موحشة ليس فيها إلا البيوت الخاوية والأنقاض المتراكمة والجثث المتعفنة، وقد شهد شاهد منهم (الإنجليز) بما آل إليه الوضع في مدينة دلهي حيث يقول قائد الجيوش الإمبراطورية في الهند المستر Lord Roberts وقد كان مسافرًا بجيشه من دلهي إلى كانفور لقمع الثورة، وكان ذلك في اليوم الرابع والعشرين من سبتمبر عام ١٨٥٧م بعدما استولى الجنود الإنجليز

[1] . الإسلام ثقافة عامة عبر حضارات الثقافة ج ٢ ص ٨٣

على دلهي، وسيطروا على القلعة الحمراء يقول - في كتابه "إحدى وأربعون سنة في الهند".

"كان المسير من دلهي في فجر الصباح الباكر، وكان منظراً هائلاً، خرجنا من القلعة من بابها الذي يسمى "باب لاهور" ومررنا بالشارع الكبير الذي هو مركز البلد، وأكبر أسواقها شاندني شوك. لقد كانت دلهي في الحقيقة مدينة الأموات والأشباح ليس بها داع ولا مجيب فلا صوت إلا سنابك الخيل، ولم يقع بصرنا على عرق ينبض أو عين تطرف، لم تكن هنالك إلا جثث هامدة مبعثرة هنا وهناك، وقد كانت هذه الجثث في أوضاع مختلفة خلفها صراع الحياة والموت، في أدوار مختلفة من التفكك وكنا لا نتكلم إلا همساً حتى لا نزعج هؤلاء الأشقياء الذين كانوا مستغرقين في نومة الموت، إن مرآهم في المنظر كانت هائلة مزعجة وكانت موحشة محزنة، وقد كانت بعض الجثث ينتهشها كلب، وكان عند بعضها نسر يرفرف جناحه ويحاول أن يطير ولا يستطيع بفرط الشبع والثقل، وقد كان بعض الأموات يتراءون أحياء فقد لوح بعضهم يده وهو يحتضر فبقيت يده مرفوعة كأنه يشير على جانب. كان المنظر مهيباً لا يمكن تصويره، وكان خيلنا قد استولى عليها الذعر، فكانت تجفل وتنفخ مناخرها. فقد كان المحيط كله مروعاً ولا يمكن تصويره، وقد كان المكان متعفناً بروائح منتنة تولد الأمراض"[1].

---

[1] - Lord Roberts, Forty one years in India, p. 142

"كانت هذه المجزرة تضم جميع فئات وطبقات المجتمع الهندي بمختلف مشاربهم ودياناتهم، لا يجمعهم دين ولا لغة سوى حب الوطن ألا وهي الهند، وإن كانت الريادة لهذه الثورة العظيمة ترجع إلى المسلمين الهنود بصفتهم حجر الزاوية في تلك الثورة الوطنية التي شهدتها الهند في تلك الحقبة، ولذلك كان الإنجليز يحرصون على هتك وقتل المسلمين، ما أمكنهم ذلك لأنهم يعرفون في قرارة أنفسهم بأن المسلمين هم المحركون الرئيسيون والمؤثرون في حمشة الشعب الهندي"*.

ولم يكتف الإنجليز بما ارتكبوه من مجازر مروعة في حق أبناء الهند بل تأجج حقدهم فنصبوا المشانق على طول الطرقات والشوارع الرئيسية، وكان للمسلمين الحظ الأوفر من هذه المشانق وصار الإنجليز يتلذذون برؤية أبناء هذا البلد العظيم فوق حبال بدون التمييز بين كبير أو صغير ومسلم أو هندوسي، فكان الجميع عدوا لهم، وكل من يحاول المقاومة أو يرفض الاضطهاد فالمشانق تنتظره.

يقول أحد المؤرخين المعاصرين لهذه المجازر "إن نحو ٣٧ ألفا من المسلمين قتلوا شنقا واستمرت هذه المجزرة لسبعة أيام متوالية لم يعرف حتى الآن إحصائيات دقيقة لعدد القتلى، أما بالنسبة للبقية الباقية من السلالة التيمورية فقد حاول الإنجليز أن يستأصلوا

---

* المرجع السابق

شاهقتها، فبعد أن تمكنوا من قتل رجالها شغلت أيديهم الآثمة إلى الصبيان فقتلوهم وعاملوا النساء معاملة وحشية تقشعر منها الأبدان[1].

ويقول قائد قواد الجيوش الإنجليزية Lord Roberts في رسالة بعث بها إلى والدته في ٢١ يونيو سنة ١٨٥٧م يصف فيها بشاعة عملية الإعدام التي تقوم بتنفيذها الإدارة الإنجليزية ضد الهنود فيصف على حد تعبيره:

"إن أحسن طريقة للإعدام هو أن يرى المجرم بالمدفع وهو حقا منظر هائل، ولكننا في الوقت نفسه لا نستطيع أن نغير من سياسة تعاملنا مع هؤلاء المسلمين الأشرار حتى يعلموا أن الإنجليز لا يزالون سادة الهند وحكامها"[2]

وهكذا دفع المسلمون الهنود ثمن لهذا النضال، وظل قادة الفكر والسياسة وأقطاب الحكومة الإنجليزية يجزمون أن المسلمين هم المسؤولون لثورة عام ١٨٥٧م وأنهم لن يتخلوا عن مبادئهم جيلا بعد جيل، وقد قال Henry Hamilton Toms، أحد كبار الموظفين في البنغال، في كتابه "ثورة الهند الماضية وسياستنا المستقبلية" الذي ألفه في عام ١٨٥٨، وذلك بعد قيام الثورة لسنة واحدة فقط، وفي كتابه هذا يبرز عقيدة الإنجليز ووجهة نظرهم عن المسلمين بعد الثورة

---

[1] كمال الدين حيدر، قيصر التواريخ، ج ٢، ص ٤٠٤

[2] أيضا Lord Roberts

فتطرق قائلا "لقد أدركت بأن الهندوس لم يكونوا أصحاب فكرة في ثورة ١٨٥٧م ولم يكونوا مصدرها، وسأثبت لكم بهذه الأسطر بأن الثورة كانت نتيجة مؤامرة من المسلمين، أما الهندوس فإذا تركت لهم الحرية وكانوا محدودي الوسائل لم يكونوا ليساهموا في مثل هذه الثورة وما كانوا من طلائعها، أما المسلمون فلا يزالون منذ عهد الخليفة الأول مستكبرين غير متسامحين وظالمين للناس، ولم يكن لهم هدف سوى قيام الإمبراطورية الإسلامية بأية وسيلة كانت، وذلك على حساب غيرهم من كراهية الناس للمسيحيين، فالمسلمون بطبعهم لا يستطيعون أن يكونوا محكومين لحكومة غير إسلامية الإسلام، لأن ذلك يعارض القرآن والسنة"[1] (على حد زعمه).

وكانت هذه السياسة المتبعة لدى الحكومة الإنجليزية القائمة آنذاك، وهي القاعدة التي يتبعها كبار موظفيها ورؤساء المصالح بها، ومن السياسات والممارسات المجحفة التي كانت تتبعها الإدارة الإنجليزية ضد المسلمين ألا وهي إقصاء وتنحية كل الكوادر المسلمة العاملة في القطاعات الحكومية وسد أبواب الرزق عليهم ومصادرة الأوقاف والمدارس الدينية والمؤسسات العلمية ومحاربة النظام التعليمي الإسلامي بغية أن يظل المسلمون أسرى للجهل والتخلف والابتعاد عن دين الإسلام وتعاليمه السمحة.

ويتوالى مسلسل التعسف الإنجليزي على أبناء الهند بصفة عامة وعلى المسلمين بصفة خاصة، وذلك من خلال السحق التام

---

[1] Henry Hamilton Toms, Past Indian Revolution and our Future Politics -

الرائعة لكل من يحاول المساس بمصالحهم فتفننوا في اختراع التهم، ومنها على سبيل المثال الأخذ بالظن في كل من يشتبه فيه بأنه على صلة بجماعة السيد الإمام أحمد الشهيد وكانت حصيلة تلك التهم أعداد كبيرة من العلماء الأجلاء والمثقفين وأعيان من منطقة شرقية بتنة عاصمة ولاية بهار. فأقيمت المحاكمات ضدهم بتهمة انتمائهم إلى الوهابيين نسبة إلى الحركة الوهابية بالحجاز وممن طالتهم أحكامهم الجائرة بالإقامة طويلة أمثال مولانا يحيى علي و محمد جعفر التهانيسري ومحمد شفيع اللاهوري.

وفي أثناء ذلك التوتر الذي كان تشهده الهند في تلك الحقبة اندلعت حرب بلقان بتركيا ضد الإمبراطورية العثمانية الإسلامية بعام ١٩١٢م وأعقبت تلك الحرب موجات عنيفة من السخط والتذمر ضد المعسكر الغربي الذي يتزعمه روسيا وحليفها بريطانيا فانتشر الوعي السياسي الإسلامي في الشرق كله وبدأت الصحافة في نشر الوعي فصدرت صحيفة "الهلال" الأسبوعية باللغة الأردية التي كان يرأسها مولانا أبو الكلام آزاد، وكانت تحمل بين طياتها جرأة الطرح، قوية الأسلوب، ناطقة بالثورة ومنددة بالسياسة الأوربية الصليبية في قوة وصلابة لم يعرف لها نظير، وتهافت على قراءتها الآلاف من المواطنين، وعلى إثرها صدرت مجلة "كامريد" باللغة الإنجليزية لصاحبها مولانا محمد علي جوهر في كولكتا، ثم انتقل مقر الصحيفة إلى دلهي، وكانت هذه الصحيفة تتناول السياسة الإنجليزية الاستعمارية بأسلوب أدبي ساخر، وكذلك صدرت جريدة

"زميندار" (الأشاعي) في اللغة الأردية لصاحبها مولانا ظفر علي خان وصحف إسلامية أخرى، وكل هذا ألهب الثورة الفكرية في الهند، الأمر الذي أدى الحكومة الإنجليزية إلى اعتقال رموز من أعلام الصحافة الهندية في ذلك الوقت أمثال مولانا محمد علي ومولانا شوكت علي ومولانا أبي الكلام آزاد ومولانا حسرت موهاني. لم يقتصر التنديد والشجب الذي كان تبثه الصحف كالهلال وكامريد وزميندار ضد السياسة الاستعمارية بل تعدى ذلك الأمر إلى المعاهد الدينية، وكانت مدرسة دار العلوم بديوبند وعلى رأسها مولانا محمود الحسن الملقب بـ "شيخ الهند" من كبار المناضلين ضد الحكومة الإنجليزية ولم يكن مولانا أقل عداء وكراهية من السلطان تيبو في عداء للإنجليز فجند شيخ الهند كل طاقاته الفكرية وأنشأ خلايا منفقة في شتى نواحي الهند لتحمل شعله الحرية وتبث روح المقاومة في قلوب أبناء الهند، وكان الشيخ من كبار أنصار الدولة العثمانية التي كانت تتزعم العالم العربي والإسلامي كحاملة لواء الخلافة، وكان الشيخ من كبار الدعاة إلى استقلال الهند وتأسيس حكومة وطنية حرة. وهو من الذين شغلتهم هذه القضية وأفنى جل حياته في سبيل نصرتها وكانت له اتصالات بحكومة أفغانستان وساسة الدولة العثمانية كالسيد أنور باشا وغيره . رغم هذا النضال الطويل وذلك التفاني اللامحدود في سبيل نصرة القضية الهندية وتحريرها من براثن الاستعمار البريطاني حاولت بريطانيا جاهدة بالإيقاع بمولانا محمود الحسن فأوعزت إلى الشريف الحسين

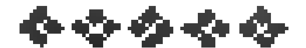
بن علي حاكم المدينة المنورة ومكة المكرمة بالقبض على مولانا وتسليمهم إلى السلطة البريطانية في صفقة رخيصة الثمن وافق عليها الشريف للجانب البريطاني. وكان اعتقاله في عام ١٩١٦م فما كان من الحكومة الإنجليزية إلا نفيه مع زملائه وتلامذته إلى جزيرة مالطا في عام ١٩١٧م لمدة ثلاثة أعوام (١٩٢٠).

وفي سنة ١٩٢٠م قد اشترع هنقدي ومولانا أبو الكلام آزاد الذي كان من كبار المناوئين للاستعمار الإنجليزي ويعد أحد قادة الفكر الحر المستنير في الهند، فدعا إلى مقاطعة البضائع الأجنبية والمنتوجات الخارجية وعدم التعاون مع الاحتلال وهي دعوة قد لاقت صدى واستجابة من جميع فئات وطبقات المجتمع الهندي، وألحقت أضرارا فادحة بالاقتصاد البريطاني، كما دعا مولانا آزاد إلى العصيان المدني مما أدى إلى شل الجهاز الإداري بالدولة. تلك الأمور كلها صور مشرقة لتظهر حركة المقاومة التي كانت تزعمها مولانا آزاد وكانت من الأسباب القوية التي مكنت الهند من استرداد حريتها واستقلالها. وكان كل ذلك ينذر بزوال الحكومة الإنجليزية ويحرج الجهاز الإداري للحكومة البريطانية في البلاد مترامية الأطراف إلا أن رجال الساسة البريطانيين لم يكونوا ليتركوا تلك المستعمرة الغنية بالموارد الطبيعية والبشرية بتلك السهولة فغرسوا بذور الحقد والخلاف بين أبناء هذا الوطن الواحد وذلك عن طريق إذكاء العصبية الدينية، فساعدوا ودعموا الديانة الهندوسية كما شجعوا طبقة البراهما على الاستئثار بالسلطة والمناصب العليا،

وعملوا على تقطيع وتجزئة البلاد على أسس دينية وتحقيق مراميهم وخططهم في تقسيم البلاد إلى عدة دويلات، كما نجحوا في إذكاء روح التعصب الديني بين طبقات المجتمع.

والحركة الآرية الهندوسية التي كانت في بدايتها تهدف إلى إصلاح المجتمع الهندوسي (على حد زعمها) وذلك عن طريق الرجوع إلى الكتاب المقدس (الفيدا) ولكنها شنت الحرب معتقدها على غيرهم وتذكرهم بأن أسلافهم هندوس لذا يتعين عليهم أن يرتدوا عن عقيدتهم الدخيلة إلى المجتمع الهندي (على حد زعمه) ويتبعوا تعاليم الكتاب المقدس (الفيدا) الذي كان موجودا منذ قرون خلت بعد ظهور الحركة الآرية.

ورغم ما أبرزته الحركة الآرية والمنظمات الهندوسية المتطرفة الأخرى من توجه المسلمين بقيام كيان خاص لهم إلا أن بعض علماء المسلمين وخاصة العلماء الملتحقين بجمعية العلماء بقوا في كونغرس في أماكنهم يحاولون جل جهدهم في نصرة المسلمين وذلك من خلال طرح قضايا وهموم المسلمين الهنود، ومن أكثر البقاء من الزعماء المسلمين في الكونغرس مولانا آزاد ومولانا حسين أحمد المدني وغيرهما كثير.



الزيجة الهندوسية
عادات وتقاليد

- محمد قطب الدين*

الهند بلاد يسكنها أجناس مختلفة من البشر، ولكل جنس ديانة خاصة وتقاليد وعادات ومراسم وتحتفل الأعياد والمناسبات والمراسم سواء كانت دينية أو اجتماعية بكل حماسة ورغبة شديدة وتكون متنوعة ومطربة وممتعة للغاية تؤثر على الأذهان وتأسر القلوب. وبسبب هذه المراسم المتنوعة تتميز الهند عن سائر بلدان العالم في مجال الثقافة والحضارة.

ومراسم الزواج في الهند تعتبر أكبر وأهم المناسبات وأعلى الحفلات التي يعلق عليها الهندوس أهمية بالغة لأن الزواج في المجتمع الهندي يعرف بأنه "مهرجان الألوان" حيث ترى العيون ما لا تراه يوميا من زينة وألوان عندما يرتدي العروسان والضيوف أبهى الملابس المفصلة لتلك المناسبات. وطقوس الزواج في المجتمع الهندي تختلف من القرى إلى المدن والولايات حسب العادات والتقاليد والأعراف والديانات والفكر والطبقات الاجتماعية.

---

* باحث، مركز الدراسات العربية والإفريقية، جامعة جواهر لال نهرو، نيودلهي.

فلكل ديانة طقوس معينة. أما الهندوسية فهي ديانة تعتنقها أغلبية الهنود.

والزيجة في الديانة الهندوسية تعتبر مناسبة مباركة ميمونة. وهي التزام طول الحياة لزوج وزوجة وتمثل أقوى أسرة اجتماعية عقدت بين رجل وامرأة في هذه الدنيا. وطبق فلسفة الهندوس هناك أربع مراحل للحياة، والمرحلة الثانية منها هي المرحلة العائلية (Grahastha Ashram) التي تبدأ عندما يتزوج رجل من امرأة ويبدأ الحياة العائلية.

وفي الزيجات المدبرة (Arranged Marriages) يختار الأبوان أو أكبر الرجال سنا في الأسرة العروس والعريس بشكل عام، ولكونهم من ذوي الخبرة يمكن لهم أن يقيموا محاسن الزوجين. أما الفتى والفتاة فقد يخطئان في تقييم حسن شريك الحياة وفهمه بسبب حداثة السن وقلة الخبرة.

يعتبر الزواج بين الهندوس اتحادا بين عائلتين بدلا من شخصين. غير أن شركاء الحياة يجب أن يتم اختيارهم خارج العائلة ويجب أن يكون في داخل الديانة/الطبقة على أية حال، ولكن في زمننا هذا أثرت الثقافة الغربية على الشباب كثيرا فأصبحوا يهملون العادات التقليدية

مراحل عديدة لمراسم الزواج:

الخطبة: (Betrothal)

وبعد اختيار الفتى العريس والفتاة العروس يحدد يوم مبارك للاحتفال بالخطبة وذلك عادة في شهر بوش (ديسمبر)، كارتيك (أكتوبر) أو تشيترا (مارس). ولا يحتفل في يوم الأحد والثلاثاء والسبت كما جرت العادة. والوقت المثالي للخطبة هو ناكشاترا (الكوكبية): فالغون (يناير-فبراير) بهادرا بادا (أغسطس-سبتمبر) و (يوليو-أغسطس).

وفي اليوم المحدد يذهب فريق الفتى إلى بيت الفتاة ويجلس الفريقان بينما يتولى رجل دين (من طبقة البراهمة) مانغلاتشارن (دعاء البركة) ويعبد شري غانيش (إله هندوسي) الموضوع في وعاء النحاس ويرش الأرز على غانيش وفريق الفتى. وأحيانا يرش المياه معطرة اللون عليهم. ثم يعلن وصي الفتاة (الأب، الجد من الأب، الأخ من نفس العائلة وأخيرا الأم) أن الفتاة مهداة للفتى وهذا هو الجوهر لعقد الخطبة. وهذا العقد يتعذر تغييره عندما خرجت كلمات الوعد من فم وصي الفتاة، لا يمكن إلغاؤها إلا في ظروف خطيرة جدا. ثم يقدم وصي الفتاة للفتى جنيو Janev (الخيط المقدس) والفواكه والأزهار وشيئا من الأقمشة. ويضع برهمي من طرف الفتاة تيلاك Tilak (النقطة الحمراء) على جبين الفتى والبراهمة

ويذهب أبناء الفتى وأقرباءه بالهدايا إلى العرائس ويوزعون الحلويات والنقود فيما بينهم.

إن الخطبة تتمتع بشرعية قانونية كعقد ومبدأ بين الهندوس. وهي تمهيد أساسي لزواج الفتاة ولو تزوجت مرة ثانية بسبب الطلاق أو الترمل، لا تستعاد المراسم التي تم أداؤها في الخطبة الأولى.

وبعد الخطبة وقبل انعقاد الزواج قانونيا يتم أداء بعض المراسم. تختلف هذه المراسم من طائفة إلى أخرى ومن مكان إلى آخر. وهذه المراسم تبدو أعجوبة بالرغم من أنها دينية وتحمل أهمية قصوى. وهذه المراسم اجتماعية تماما والغاية منها زيادة المودة بين العائلتين.

فيرسل أبو الفتى الحلويات وغيرها للفتاة بمناسبة الأعياد. وترد هذه الحلويات مع بعض النقود. وفيما بعد يرسل أبو الفتى الحلي إليها وهذه الهدايا ترد مع بعض النقود والأقمشة، وتحفظ ثلاثة أو أربعة من الحلي الصغيرة فقط من أسرة العروس كرمز البركة.

Patra Pana (لمس قلم شخص):

رسم يؤدى بعد الخطبة وفي هذا الوقت يرسل أقرباء الفتاة أطباق الحلويات إلى أبناء الفتى ويتبعه في نفس اليوم زيارة رسمية تقوم بها النساء من عائلة الفتى بمن فيهن الجارات والأصدقاء إلى

بيت الفتاة. تقدم وجبة طعام خفيفة مع اللبن. تقدم أم الفتى حلويات للفتاة، والحلاق يأخذ نقوداً تدور حول رأس الفتاة. وبعد مغادرة فريق الفتى تقوم أم الفتاة والنساء الأخريات بالزيارة لبيت الفتى. تقدم أم الفتاة حلويات للفتى وتعطيه عملة ذهبية وهدية للحلاق. قلما يحتفل بهذا الرسم في هذه الأيام والسبب في ذلك يرجع إلى المسافات البعيدة الكائنة بين أماكن سكن الزوجين.

رسم اللقاء (Milni Ceremony):

بضعة أيام قبل الزواج وفي يوم مبارك يحتفل برسم اللقاء. يرسل أهل الفتاة أطباق الحلويات إلى بيت الفتى. يذهب الذكور فقط بهذه الهدايا. ويستقبلهم أقرباء الفتى استقبالاً حاراً. ثم يتم أداء اللقاء، يكون أعضاء فريق الفتاة واقفين على جانب وكذلك أعضاء فريق الفتى على جانب آخر. يقدم أهل الفتاة النقود والحلي إلى أهل الفتى ويقدم "سلامي" (النقود الرمزية). يتقابل نظراء العائلتين ويتعانقون ويتبادلون النقود الرمزية بعضهم لبعض. في هذه الأيام يتم أداء هذا الرسم في حين يكون الشركاء في موكب الزواج في صالة الزواج.

رسم الركوب على الفرس (Ghori Ceremony):

قبل أن يتقدم الشركاء في موكب الزواج (Barat) إلى بيت الفتاة، يبعث فرس إلى بيت الفتى. يركب العريس الفرس ويجلس أخ صغير له خلف العريس، تحوطه النساء والأقرباء الموجودون في

بيت ويحملونه وأهله الصغير تلويثا. وبعد أن ينتهي هذا الرسم في بيت الفتى، يتقدم الفتى مع الأقرباء والأصدقاء إلى بيت الفتاة مغنين وراقصين على ألحان الفرقة الموسيقية تحت ظل الأضواء اللامعة والباهرة.

وبعد أن وصل المشاركون في موكب الزواج إلى بيت العروس، ينزل الفتى عن الفرس ويهدى إلى غرفة داخلية. يتم أداء رسم اللقاء ثم يجلس باقي أعضاء موكب الزواج في قاعة حيث تقدم وجبة خفيفة برفقة برامج ترفيهية. هناك طقس يتم أداءه الآن وهو أن العريس قبل وصوله إلى الغرفة الداخلية يتبادل أكاليل الزهور مع العروس (Varmala Ceremony).

عقد الزواج:

يذهب المشاركون في موكب الزواج إلى صالة الطعام والعريس في غرفة داخلية تحيطه الفتيات والإناث من بيت العروس اللاتي يداعبنه ويمازحنه. تصوم الفتاة وأبواها في هذا اليوم حتى تتم مراسم الخطوات السبع (Saptapadi)، كما يصوم أهل الفتى (العريس وأبواه) أيضا بعض الأحيان.

عندما تقترب اللحظة المباركة لعقد القران (Lagan) يذهب الناس إلى منصة (Vedi) (المكان المزين بأشجار الموز في فناء البيت) ويبدأ رسم الزواج. يجلس الفتى على مقعد خشبي وبجانبه

تجلس الفتاة أيضا. وفي جانب من الزوجين يجلس أبوا الفتاة وأمامهم يجلس أبو الفتى أو وصيه وفي الجانب الرابع يجلس الكاهنان. وبعد أداء طقس التقريب (yajna) مع تلاوة كلمات فيدية (Vedic Mantras) تعقد خرقة من الشال الطويل المعلق على عاتق الفتى مع زاوية من خمار الفتاة. ثم يقوم الزوجان ويطوفان حول النار سبع مرات (Saptapadi)، ثلاث خطوات منها تقودها العروس والخطوات الأخرى يقودها العريس. عندما تنتهي الدورة السابعة حول النار يعتبر الزواج موثقا ويكون ملزما تحت القانون، قبل انتهاء الخطوة السابعة، الزواج ناقص وربما يلغى. لأن أداء الطوفة حول النار سبع مرات (Saptapadi) شرط لازم للزواج الهندوسي. وخلال أداء الرسم وقبل الخطوات السبع، يستحلف الكاهن الزوجين للمسؤليات وواجبات زوج وزوجة. كل دورة (في السبعة كلها) تشتمل على سبع خطوات، يقول العريس للعروس: خذي خطوة لنيل القوة؛ خذي خطوتين للشدة؛ خذي ثلاث خطوات لزيادة الثروة؛ خذي أربع خطوات للصحة؛ خذي خطوة خامسة للذرية. خذي سادسة للمواسم وخذي خطوة سابعة كصديقة؛ كوني واثقة بي بإخلاص. فلنلد كثيرا من الأولاد يطول عمرهم ثم يحملان زوجهما قريبا، ويرش شخص المياه المعطرة عليهما من إبريق.

وبعد المرور بهذه المرحلة من طقوس الزواج، يعد السرير ثانيا (Khat pujan)، يجلس العريس والعروس على سرير مع جميع الهدايا التي قدمت إليهما

تسأل قريبات العروس الفتى لقراءة المقطع (Chhanda) ومن أجل ذلك يقدم له بعض من النقود.

الزوجان يخرجان من بيت العروس إلى مركب خاص يسمى "دولي" (Doli). إنها تجلس في الداخل مع طفلة صغيرة لمرافقتها. وفي معظم الأحيان، عندما تغادر العروس بيتها تلاقي والدها وأمها وقريباتها الأخريات وتبكي حتى تجلس في مركبها ويودعها أقرباء العروس إلى بُعد معين ثم يرجعون. ويذهب العريس مع العروس إلى بيتهما.

عندما يقترب الزوجان من البيت، تستقبلهما بعض النساء من العائلة باحترام فائق. تستقبل أم العريس الزوجين عند باب البيت، تصب زيت الخردل على جانبي الباب وتسمح الزوجين بأن يدخلا البيت، وبعد الدخول فورا يجب على العروس أن تقلب أواني ترابية صغيرة مملوءة بالأرز. بعد ذلك إنها تدخل البيت ويستقبلها حشد من النساء. وفي بعض الأماكن تلوح الأم كوبا من الماء سبع مرات حول ابنها وزوجته ثم تشرب ذلك الماء. يعني هذا أنها بالفرح ولحب ابنها تأخذ على نفسها كل شقاء ربما يلحق أحدهما في المستقبل. يضع أقرباء الفتى الأكثر قبضة من "سمسم" في يد الفتاة وترد إليهم مرارا. يلم هذا الرسم عن أنهم يتمنون للعروس أن تلد في أعداد بذور "سمسم" التي تسقط على ساحة الأرض. ثم تغني النساء "لتحصل العروس على كثير من الأولاد بقدر بذور "سمسم" التي سقطت على ساحة الأرض".

الرسم الأخير هو تسليم كيسة مملوءة بالنقود للعروس، ولها الخيار أن تأخذ بقدر ما تريد. هذا يدل على أن الزوج يعهد جميع ممتلكاته إلى رعاية الزوجة ثم تبدأ بأنها لا تنفق من ماله إلا بإذنه.

لعبة السوار (Kangna Khelna):

هي رسم يتم أداءه بعد الزواج و يهتم به كثيراً في الزيجات الهندوسية. يوضع في طبق كبير الماء اللبني وبعض الألوان والعشب (Doba Grass)، ويُطلب من العروس والعريس أن يجلسا مقابل بعضهما البعض على جوانب الطبق. ثم يقال لهما أن يبحثا عن الخاتم الذي ألقي في الماء اللبني. وبعد دورات، تحل العروس عقدة الخيط المقدس المشدود على معصم العريس عند بداية المراسم الزوجية. هذا هو الطقس الأخير لزواج هندوسي.

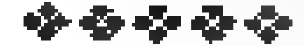
بعد الإقامة لأيام، ترجع الفتاة إلى بيت والدها. ويقوم الزوج بالزيارة لبيت صهره ويرجع مع زوجته. هذا يدعى موكلاوا (Muqlawa) ثم تستمر الحياة الزوجية ويتمتع الزوجان طول الحياة.

تجميل الزوجين:

قد جرى في الهند بين الهندوس تجميل العروس بالحناء ومعجونة الكركم التي تستعمل في التصاميم الفنية على يديها. ويستعمل اللون الأحمر (Alta) على قدميها ويستعمل المدعج (Kajal) في عينيها وتوضع نقطة حمراء صغيرة (Bindi) على ناصيتها وتوضع حلقات الأذن في أذنيها وحلية دائرية (Nath) على أنفها.

ويزين الطفل كفيها وقبل تزيينها إنها تدلك بعجين الحمص الجنز في الزيت ثم تغتسل. وبعد الاغتسال تتزين بالحلي. ثم تلبس الملابس الزاهية اللون عادة من اللون الأحمر وأحيانا الأخضر. وفي بعض المناطق، تلبس الأسورة العاجية أيضا. وتضع حزاما من الفضة أو الذهب حول خصرها وهو يدعى كاندوني (Kandhoni) وفي أصابع القدمين تلبس الحلي الفضية المصممة المستديرة تدعى بيجوا (Bichhua)

وتزيين العريس مقتصر على استعمال الحنا على يديه وارتداء العمامة عادة من اللون الأحمر الخفيف أو البرتقالي. ويلبس الثوب الكرتة خاصة وكذلك العمامة البرتقالية اللون أيضا. وفي وسط الهند خاصة بين القبائل هناك تقليد النقش على الجسد(الوشم) كما هو معروف بين القبائل الإفريقية ولكن بين القبائل في شمال الهند، بيهار أو الجنوب، لا يوجد هذا النظام. يغطي العريس وجهه بإكليل الزهور يدعى سهرا (Sehra). يكون زيه عاديا وبسيطا وحليته خاتما أو خاتمين في الأصابع وعقدا من الذهب. وبين العائلات الملكية، تلبس حلقات الأذن المجوهرة الصغيرة. وكما ذكرنا سابقا أن الملابس والتزيين يختلف باختلاف المنطقة والطبقة، ويعتمد على الطقوس المحلية والعائلية.



راجا رام موهن روي
فلسفة لست(Asat) دعائم الهند الحديثة

د. أحمد محمد أحمد عبد الرحمن*

إن الهند تعرضت لعدة غزوات، وتمكنت بدورها من التغلب على الأفكار الجديدة التي تحدتها، وما إن أفاقت الهند من ضربة هذه الهزات حتى راحت تستوعب وتمتص القوى الجديدة التي جلبها الأوربيون المغيرون، ولعل التناغم الذي يخيم على النواحي المختلفة من حياتها في الوقت المعاصر يقدم البرهان على الجهود التي بذلها مفكروها في هذا الصدد.

والهند من ناحيتها تثبت أن الثقافات المختلفة بشتى أفكارها وميادينها قد تقاربت في عالمنا المعاصر إلى حد لم يعد معه إلا التخير بين التعايش مع الجميع ومن ثم البقاء أو الانزواء ومن ثم الفناء، وتاريخ الهند الحديث إنما هو سجل للجهود التي بذلتها

* أستاذ اللغة الأردية بكلية اللغات والترجمة، جامعة الأزهر القاهرة

مفكريها ومصلحيها المستنيرين من جديد لخلق الوحدة في التباين والاختلاف، وتحقيق الانسجام بين وطنهم والعالم أجمع.

وثمة مظاهر عقائدية تم توارثها بالمجتمعات الهندية المختلفة مثل تعدد الآلهة والطقوس البراهمية الجامدة، دفعت مفكري الهند لإعادة النظر في هذه العقائد، بعد أن أصبحت غير مستساغة بالنسبة لعقلية الأجيال الجديدة، سواء عن طريق إعادة تفسير القديم، أو عن طريق منطلقات جديدة على ضوء نمو المعرفة الواسعة التي اكتسبها العالم خلال القرون الماضية. نجد أمامنا عديدا من المفكرين أمثال راجا رام موهن روي (Raja Ram Mohan Roy)، ورابندرو، والمهاتما غاندي ومولانا أبو الكلام آزاد وغيرهم. وفيما يلي دراسة موجزة لسيرة راجا رام موهن روي وآثاره وأفكاره.

ولد راجا[1] رام موهن روي عام ١٧٧٤م من أسرة برهمية عريقة بمدينة مرشد آباد في شرق الهند، وكان جده من موظفي الملك المغولي "بهادر شاه ظفر". درس موهن روي اللغة العربية واللغة الفارسية في مرحلة التعليم الابتدائي بمدينة بتنة (Patna) بولاية بيهار والتي كانت من أكبر المراكز الإسلامية في شبه القارة الهندية آنذاك، وهما اللغتان اللتان تعرف من خلالهما على التصوف الإسلامي، وأصدر كتابا وهو في السادسة عشر من عمره، ضد

[1] كلمة "راجا" باللغة الهندية تعني ملكا، ولقب منحه هذا هي سيرة اللقب حصل عليه موهن روي بعد وفاة والده لتحقق مراده به أمر الإمبراطورية مكنته من الحصول على هذا اللقب من قبل السلطان المغولي بهادر شاه ظفر، وهي كلقب "باشا" في عهد الحكم العثماني لمصر.

الوثنية باللغة الفارسية مع مقدمة باللغة العربية، تعرض فيه للهندوكية مما جرح شعور أسرته، فطرده والده من منزله، إنه كذلك تعلم السنسكريتية ودرس من خلالها العقائد الهندوسية، و لأنه كان مفطوراً على الذكاء جداً يامعن في كل ما يقرأه، ولهذا لم تتقبل فطرته بعض تجاوزات هذه العقائد، فما كان منه إلا أن أصدر مجلة باللغة البنغالية وهو في السادسة عشر من عمره، عزز فيها بوعيه الفكري لسمته الإنسانية القائمة على الانتقاء والانتخاب، فاقترت أزاءه كل من حوله وأنبتهم عليه فاضطر إلى ترك مدينة كولكاتا، ورحل إلى مدينة بنارس معقل البراهمة والعقيدة الهندوسية للمزيد من الدراسة حول هذه العقائد، حيث كانت لديه الرغبة في دراسة جميع المذاهب بحثاً عن الحقيقة المطلقة، وهو الهدف الذي حدا به إلى الرحيل إلى منطقة التبت لدراسة المذهب البوذي ومناظرة كهنة البوذية

كانت البلاد في عهد راجا رام موهن روي ترزح تحت وطأة الإنجليز، وبالتالي لم يكن في بيئتها ما يساعد على النهوض والتقدم، فكان لا بد من تصحيح الأوضاع بنور جديد يضيء الدروب ويمنح البصائر ويحرك العزائم لانتشال العقل الهندي واستحثاثه في سبيل التفكير والنظر والمحافظة على الاعتزاز بالقديم وسد ما به من نقص بإضافة كل رائع وطريف إليه
.

هذا وقد حاول رام روي أن يتعلم لغات الكتب المقدسة لجميع الأديان والمذاهب المعروفة، فقرأ الفيدا[٢] (Veda) في السنسكريتية وتعرف على القرآن الكريم من خلال اللغة العربية، وتعلم العبرية لدراسة التوراة، وتعلم اليونانية لدراسة الإنجيل، كل هذا من خلال دراسة متأنية بعيدة عن التعصب، ليهتدي إلى الحق.

وفي عام ١٧٩٦م عاد راجا رام موهن روي إلى موطنه الأصلي وبدأ في دراسة المذهب الهندوسي مرة أخرى في ضوء ما قرأه من المذاهب والأديان الأخرى، فوجد أنه لا بد من إعادة صياغة جديدة لهذه العقائد بحيث تجتمع حولها كل الطوائف، فتتوحد الأمة على فكرة واحدة قوامها التوحيد، ودعا أبناء بلده إلى دراسة أديانهم الخالصة دراسة متأنية بعيدة عن كل تطرف وتعصب.

ومن أمثلة التجديد التي قام بها هذا المصلح الكبير بعرضها، هو التأكيد على إنسانية الفيدا التي تدعو إلى أن المثل الأعلى للحب الإنساني ليس مجرد حب الإنسان باعتباره إنسانًا، بل باعتباره جزءًا من نفس الحقيقة المطلقة التي تشمل الكون بأسره بما في ذلك الجنس البشري، ودلل بذلك على عدم وجود نص أو دليل من الفيدا يؤيد تقليد الساتي(Sati) (حرق المرأة مع زوجها بعد وفاته)، فكان من

---

[٢] الفيدا: يعتبرها الهندوس بأنه الكلام المنسوب إلى الإله ويتلوه البراهمة دون أن يفهموه وهي مجرد أذكار دينية تستخدم في أداء الطقوس

نتائج عملية التجديد هذه أن أصدرت الحكومة البريطانية قرار عام ١٨٢٩م بمنع تقليد الستي.

ولا شك أن الإنجليز أثروا فيه كثيرا لدرجة أنه وصل إلى هذه القناعة التي تقول بأنه لا يمكن إحياء تراث الهند إلا بالاستعانة بأوربا، فكان بذلك أول هندي يتصل بالأوربيين ويدرس التعاليم المسيحية، وألف في ذلك كتابا سماه "حكيم المسيح: دليل السعادة والسلام" عام ١٨٢٠م، وبه أصبح عضوا في جمعية الموحدين التي أسسها أحد أصدقائه الأوربيين. ورغم هذا فقد رفض راجا رام موهن روي ألوهية المسيح، وعارض بشدة فكرة التثليث المسيحية.

كان رام موهن روي حذرا في كل تصرفاته حتى لا يصطدم بالمتعصبين والمتشددين، فكانت حركته ثورية حاول من خلالها إعادة فتح قنوات الحياة الروحية التي كانت قد أوصدت على مدى قرون بزمام وحصون العقائد المتمسكة بالشكليات، والمنصرفة إلى الشؤون المادية المحصورة في طقوس شكلية تفتقر إلى المغذي الروحي.

انشغل رام موهن روي طيلة حياته بإصلاح المجتمع والعقيدة، وأسس من أجل هذا الغرض جمعية أطلق عليها اسم براهما سابها (Brahma Sabha) (المجلس الروحي)، ومن هنا وجدت أفكاره وإصلاحاته صدى لدى أبناء أمته، ومن حسن حظه أنه وجد مؤيدين

وأفكاره من بعض البراهمة والجينيين[٢] الأغنياء وأصحاب النفوذ والسلطة، وشكلوا معه جبهة متحدة، وكان من بينهم والد شاعر الهند الكبير رابندرا ناث طاغور.

لقد أصدر رام موهن روي عدداً من المجلات والكتب ركز من خلالها على مجال التربية والتعليم تركيزاً هاماً، حيث كانت ردوده الحاسمة على المتشددين مجالاً واسعاً لإلقاء نظرة واسعة على جميع القضايا المثارة والتهمات الموجهة إلى العقيدة

لقد كان راجا رام موهن روي واسع الثقافة العصرية بالإضافة إلى الثقافة الهندية، فقد سافر إلى بريطانيا عام ١٨٣٠م بعد أن منحه السلطان المغولي لقب "راجا" للمطالبة بحقوق الملك المالية ومناقشة تجاوزات شركة الهند الشرقية، وظل هناك لمدة عامين داهمه المرض خلالها فوافته المنية عام ١٨٣٣م ودفن هناك.

لقد أتاح له بقاؤه في بريطانيا التعرف على مختلف الطبقات والأجيال والمذاهب الفكرية مما بلور تصوره لتحرير المجتمع الهندي من العقائد الموروثة، فكانت دعوته إلى عقد أواصر الوحدة بين الطوائف والمذاهب المختلفة، وكان يعد أن تفوق أي أمة على أخرى ليس قانوناً أزلياً لا يمكن تبديله، بل إنه حادث يزول بزوال

[٢] هم أتباع الديانة الجينية التي أسسها مهاوير في القرن السادس قبل الميلاد، واشتهرت كحركة إصلاحية ناهضت النظام الطبقي وركزت على مبادئ قتل النفس والشهوات، وربما جهادها تم حذا حذو طريق الصوم، كما نادت بعدم العنف بالامتناع عن إيذاء أي كائن حي، والتأملية في العقد وكارما التناسخ.

مصيبته كثيرة من الحوادث التاريخية والاجتماعية الخاصة لنواميس التطور، فكانت الأفكار التي بلغ في الجيل تستطيع إلى العمل في مجال الإصلاح والتجديد.

لقد ظل رام موهن روي يبهر العقول ويشحذ الهمم، فكان كالمصلح الجريء الذي حاول الهدم والبناء في أقدس هيكل عند البشر فيما يعتبره المثل دينيا، فقد كان فيلسوفا ذا اتصال ثقافي بالتيارات الفكرية العالمية، وبدا لنا صاحب عقلية عصرية تتقبل جميع اتجاهات الفكر في زمنه إلى أقصى حدود ممكنة

توصل راجا رام موهن روي إلى حقيقة مؤداها أن الأديان معظمها تقوم على العقل والإقناع والحق والتجاوب مع الزمن وتطوره، كما أنها تدعو إلى التسامح مع الطوائف الأخرى وحماية حقوقها وحرية اعتقادها والجمع بين مصالح ذاتها والآخرين، المزج بين الروحية والمادية

من هنا وجدنا أن الهدف الأساسي لجمعيته "برهمو سماج"[*] (بيت الله) التي أسسها هو تنمية التعاطف الإنساني وعمل الخير، ورغم هذا لم يستطع رام موهن أن يتخلص من مسلكه المنظم

[*] المقصود ببرهمو سماج هو الذي لا تأتي له الإله الأزلي، المنزه صانع الكون وحافظه، وهو ما كان يقصده راجا رام موهن روي، وليتنا نترجمها بيت الله لأننا نعلم أن البرهمية تقوم على الثالوث (براهما - فشنو - شيفا) والبرهمية كما ذكرها أبو ريحان البيروني في كتابه "تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة" هي في الأساس عقيدة توحيد، كما أن راجا رام موهن روي عرف بعقيدته التوحيدية، لقب بالبروتستانتي البرهمي.

الطبقي، فقد خصص داخل الجمعية مكانا خاصا للبراهمة، ولم يكن يسمح لأحد من غير البراهمة دخوله.

لم يكن روي يسمح بممارسة أي نوع من الطقوس التي عارضها وندد بها كعبادة الأصنام وتقديم القرابين وغيرها من الطقوس الأخرى، ولم يكن يقصد بذلك كما أشار في كتبه أن يضع أسس مذهب أو عقيدة جديدة، بل كان الهدف الأساسي هو إقامة هيكل يعتمد على عبادة التوحيد التي تدعو لعبادة الله في إطاره.

ولا شك أن عملية التخطيط الكبرى التي قام بها راجا رام موهن روي ورفاقه كانت من أجل صنع مستقبل أفضل لأجيال هذه الأمة... بذلك منحها صبغة مشرقة لا تزال تمتد بمقوماتها وقيمها وثقافتها وفكرها. كانت هناك عملية إحياء شاملة متعددة الجوانب لرسم المسالك الجادة، والتأكيد على شمول العقيدة ووحدة الهدف وتلاقي الأفكار.

لقد كان منهج رام روي الذي اعتمده لنفسه نقطة تحول في تاريخ المجتمع من الناحية الثقافية والاجتماعية على السواء، فقد أحدث هذا المنهج تحولا بعيد الأثر كانت نتائجه المهمة التي تجلت من بعده في صورة النهضة التي حمل لواءها الشاعر البنغالي الكبير طاغور حيث تولى مهام الجمعية (براهمو سماج) من بعده والتي كانت عاملا مهما في إبراز طبقة المثقفين كانت تميل إلى وحدة

العالم على تنوع مظاهره باعتباره جزءاً من تصميم شامل ظل يتطور عبر الزمن، وقد وجدنا صدى هذا الفكر عند معظم المفكرين الهنود على اختلاف مللهم أمثال المهاتما غاندي وجواهر لال نهرو ومولانا أبو الكلام آزاد وغيرهم من المفكرين والساسة الهنود.

وفي النهاية لا يسعنا إلا أن نقول بأن راجا موهن روي كان مصلحاً اجتماعياً كبيراً، أدى خدمات جليلة في ميادين متعددة مثل منع حرق الأرامل، والتبكير في الزواج، والعمل على الوحدة الهندية عن طريق التقريب بين الطوائف المختلفة، وخاصة بين الهندوس والمسلمين، كما دعا إلى الأخذ بالمدنية الحديثة، ويعود إليه الفضل في إصدار أول جريدة بنغالية عام ١٨٢٠م، ونادى بأن تكون اللغة الإنجليزية هي الأساس في التعليم الحديث

ومن هنا انبعثت عقيدة التعايش السلمي بين الطوائف المختلفة، وتلاشت الأفكار الطائفية أمام رؤية هؤلاء المفكرين الرواد من أمثال راجا رام موهن روي، لأن الحب لا يمكن أن ينطلق من وراء الأسوار ولأنه لا يمكن أن يولد إلا إذا فهمنا الإنسان باعتباره جزءاً من ثقافة عالمية واحدة



الديانة السيخية
(Sikhism)

- قيصر أحمد*

هي ديانة نشأت وانتشرت في الهند وتعتقد في وحدة الإله وفي الأخوة العالمية، إنها رفضت نظام الطبقات وعبادة الأوثان وخرافات عمياء. أنشأ ديانة السيخ غورو ناناك ديو وهو كان شخصية بارزة لحركة "بهكتي"(Bhakti) (التصوف الهندي) الذي ظهر في الأيام الأخيرة للقرون الوسطى.

غورو ناناك ديو:

كان تولد غورو ناناك ديو (Guru Nanak Dev) في قرية تلوندي (Talwandi) لعام ١٤٦٩ والآن تقع هذه القرية في باكستان وتدعى بـ ننكانا صاحب(Nankana Sahab). منذ طفولته، كان غورو ناناك ديو دائم التفكير في أسرار الكائنات ورموزها، راصدا ملذات الحياة

---

* - موظف، الإذاعة لعموم الهند، نيودلهي

ومفتيها، إنه حصل على التنوير الروحي وعمره لم يكن يتجاوز عن ٣٠ عاما ولأخذ يتجول في جهات مختلفة. وهذا التجول لم يكن ينحصر إلى أجزاء الهند بل تجاوز حدودها ووصل إلى الدول العربية في العراق والعربية السعودية.كما تشير إليها الأساطير ساعيا لإبلاغ رسالته في المحبة والأخوة العالمية ووحدة الإله إنه رفض نظام الطبقات الرائج في الهندوس ومنع عبادة الأوثان وأوضح أمام الناس مفاسد الخرافات العمياء ونصحهم بحياة واقعية خالية من الأوهام والأحلام. وعظ بفك سيطرة طبقة برهمن على الديانة. وحثهم على أن يترفعوا عن الطقوس الظاهرة والتعصب الديني والتفاخر على الآباء والأجداد وأن ينضموا إلى سلك الأخوة العالمية. إن الحركة التي شنها غورو ناناك ديو كانت حركة جذابة للذين يعانون بنظام الطبقات منذ العصور وسويا أصبحت نسمة للأرامل لأنها رفضت نظام ستي(Sati) (إحراق الزوجة في محرقة الزوج) وشجعت على إعادة زواج الأرامل الأمر الذي كان ممنوعا في الديانة الهندوسية.

استمرارا لهذه الحركة أنشأ غورو ناناك ديو سلسلة القادة في ديانة السيخ وهم ملقبون بـ "غورو" القائد متجسدا للإله ولا يعد، إنما هو مرشد ديني منور فحسب، ويبجله الناس ويقتدون به.

١- كان غورو ناناك ديو (١٤٦٩-١٥٣٩) هو القائد الأول و تبعه تسعة قادة آخرين.

٢ـ خلف غورو ناناك ديو غورو أنغد ديو (Guru Ang Dev) (١٥٣٨ـ ١٥٥٢) وهو القائد الثاني، إنه عزز نظام لنغر (Langar)، (مطبخ عام) بصرف النظر عن طبقة وعقيدة ووضع في المجتمع وهذا النظام لا يزال يساهم في خلق الأخوة العالمية والوحدة بين الناس

٣ـ غورو أمر داس (Guru Amar Das) (١٥٥٢ ١٥٧٤) وهو القائد الثالث. إنه كان مصلحا إجتماعيا عظيما. إنه أمر بحفر البئر المقدس في غويندوال وأقام اجتماعات دينية حيث كان يلقي مواعظ حسنة فيها نصح أتباعه بترك التمييز بين الناس. وشجعهم على ترك حجاب المرأة ونظام ستي.

٤ـ غورو رام داس (Guru Ram Das) (١٥٧٤ـ ١٥٨١) وهو القائد الرابع لديانة السيخ. إنه بنى مدينة أمرت سر (Amritsar) والحوض المقدس المعروف بـ بركة الإكسير.

٥ـ خلفه غورو أرجن داس (Guru Arjun Das) (١٥٨١ـ ١٦٠٦) كالقائد الخامس للسيخ. إنه بنى هرمندر صاحب المعروف بـ غولدن تمبل (Golden Temple) (المعبد الذهبي) في وسط البركة المقدس بمدينة أمرت سر، في

أواخر القرن السادس عشر دون غورو أرجن داس غورو آدي صاحب "غرنث" (Adi Granth Sahab) (الكتاب الأول) وهو النسخة الأصلية لكتاب ديانة السيخ. إبتكر لهذه الديانة السيخية خطاً مستقلاً يدعى بـ "غورو موخي" (Gurumukhi) وشيّد المعبد الذهبي الواقع بمدينة أمرتسر كمركز ديني يتوجه إليه أتباع الديانة من أنحاء البلاد وأرجاء العالم. استشهد غورو أرجن ديو في عام ١٦٠٦ وتعتبر شهادته نقطة تحول في تاريخ هذه الديانة المحبة للسلام وبدأت تجتمع منذ ذلك الحين في أخوة عسكرية.

٦- خلفه غورو هرغوبند (Guru Har Gobind) (١٦٠٦ - ١٦٤٥) كالقائد السادس. إنه درب أتباعه تدريباً عسكرياً وبنى أكال تخت (عرش الإله الخالد) أمام المعبد الذهبي من حيث كان يقيم العدل ويدير الشؤون الخلافية لطبقة السيخ، خاض هرغوبند في معارك عسكرية عديدة مع الجيش المغولي.

٧- القائد السابع هو غورو هر رائ (Guru Har Rai) (١٦٤٥ - ١٦٦١) سمّي غورو هر رائ في أوائل عمره ولم يكن عمره يتجاوز عن ٣٠ عاماً وقبل وفاته إنه عين ابنه هركشن (Harkishan) خلفاً له.

٨ـ غـورو هركشـن(Guru Harkishan) (١٦٦١ ـ ١٦٦٤)

وهو القائد الثامن ومات بمرض الجدري وهو مازال طفلاً صغيرا. إن كان أمر بعمر البركة المشهورة هي المكان الذي حصر فيه لعبد بنغلا صاحب في نيودلهي.

٩. القـائد التاسـع غـورو تيغ بهـادر (Guru Teg Bahadur) (١٦٦٤ ـ ١٦٧٥) كـان استشـهد بحكـم لعصـره الأمبراطور المغول أورنغ زيب، ويقع معبد شيش غنج حيث كان هو استشهد في شارع "شاندني شوك" الواقع أمام القلعة الحمراء، ويقع معبد رقاب غنج في مكان كانت أحرقت فيه جثته بنيودلهي.

١٠ـ كان غورو غوبند سنغ(Guru Gobind Singh) (١٦٧٥ ـ ١٧٠٨) القائد العاشر إنه كان بانيا حقيقيا لسلطة السيخ. تولد غورو غوبند سنغ في ٢٦ ديسمبر ١٦٦٦ في بتنا وخلف أبيه ولما يتجاوز عمره عن تسعة أعوام.

إنه عاش في فترة كان فيها الإمبراطور أورنغ زيب في ذروة سلطته يعتقد غورو غوبند سينغ في أخوة الناس ويعظ بين الناس أن الخالق الواحد خلق كافة الناس. إنه سعى في إزالة خلافات الطبقات والمعتقدات والديانات والتمييز الجنسي. أكمل غورو غوبند سنغ تحويل الحركة الهادئة في حركة عسكرية ولو للدفاع الذاتي،

قضى ١١ عاما بتدريب أتباعه تدريبا عسكريا وفي يوم بيساخي (Baisakhi) لعام ١٦٩٩، إنه أنشأ جيش "خالصا" في أنند بور، ألهم في نفس جماعة السيخ روح الشجاعة والبسالة وجعل خالصا علامة للبسالة والصفات الحميدة. قاتل مع الجيش المغولي لأكثر من مرة واحدة فيما قتل أربعة أبنائه وكثير من أتباعه ورجاله بالرغم من هذه النكسات العسكرية لم يتزلزل عزمه ولم تهن قوته الباطنية.

مات جورو جوبند سنغ في عمر يناهز ٤٢ عاما عام ١٧٠٨ في ناندید بولاية مهاراشترا حيث بني معبد "حضور صاحب" حتى القائد الخامس أرجن ديو كان يعتني أخلاف جورونانك بتعمير المدن الجديدة وبتشكيل تقاليد عامة، مثل نظام اللنغر وكانوا يعيشون حياة التقوى والتزهد. ولم يكن لطبقة السيخ لباس خاص أو علامة ظاهرية ما يميز أفرادها عن الآخرين. ولكنه فيما بعد اتخذ الرجال لقب سنغ (أسد) والنساء اتخذن لقب كور (أميرة) رمزا بأنهم يتركون أطوارهم وطبقاتهم القديمة وينضمون إلى نظام يقيم العدالة والتساوي بين الناس. وكعلامات ظاهرية إنهم ألزموا لهم خمسة أشياء تبدأ أسماؤها بحرف الكاف. وهذه الأشياء هي كيش (عدم قص الشعر) كنغا (مشط مصنوع من خشب) (٣) كتشا (سروال قصير طوله فوق الركبة) (٤) كرا (سوار) (٥) كربان (سيف صغير طوله بشبر ونصف شبر).

غورو آدي غرنث

هو الكتاب الأول والنسخة الأصلية لكتاب ديانة السيخ يحتوي غورو آدي غرنت على كلمات القادة الخمسة الأولين وألفه غورو أرجن ديو عام ١٦٠٤ بمساعدة بهاي غور داس. حين شيد غورو أرجن داس المعبد الذهبي في مدينة أمريت سر، رأى هذا المبنى الفاخم خالياً واعتقد بأن مثل هذا الخلو لا يلهم الإجلال والتوقير في نفوس أفراد الجالية فأطلق تسمية على الكتاب الأول غورو آدي غرنت وقام بتتويجه في أول آب لعام ١٦٠٤ إن هذا الكتاب الأول غورو آدي غرنث في حيازة أسرة سودهي لقرية كرتار فور تعرضه هذه الأسرة لرؤية عامة الناس مرة في السنة بمناسبة تنصيب غورو غرنث صاحب

هو الكتاب المقدس القائد والهادي الخالد لديانة السيخ في عام ١٧٠٨ توفي القائد العاشر غورو غوبند سنغ في ناندید بولاية مهاراشترا وقبل وفاته اتخذ قراراً هاماً يميز هذه الديانة من الديانات العالمية الأخرى. قرر غورو غوبند سنغ أنه لا يكون بعده قائد بشر وأن الكتاب المقدس غورو غرنث صاحب الذي يحتوي على أحكام وكلمات القادة السابقين وعلى تراتيل القديسين سيحل منذ الآن كقائد ومصدق وفيلسوف ومرشد ديني للسالكين. إنه جعل هذا الكتاب سلطة نهائية في كافة أمور تتعلق بديانة السيخ. فتقبلت الجالية السيخية هذا المرسوم الديني وتمسكت به وجعلت تقدس هذا

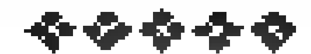
الكتاب وتسترشد منه حتى لا يعتبر أي مهرجان أو حفل زواجي وأية مناسبة دينية كاملاً إلا بحضور جورو جرنت صاحب. ومن هذه الناحية أصبحت السيخية الديانة الوحيدة التي تقدس فيها كتاب كإله.

إن الكتاب المقدس جورو جرنت صاحب يحتوي على ١٤٣٠ صفحة يشتمل على ٥٨٩٤ ترتيلة وعلى ١٥٥٧٥ مقطعا شعريا. لا يتألف جورو جرنث صاحب كله أو معظمه بما كتبه القائد مؤسسه جورو ناناك ديو. إنه في هذه التراتيل تقدم جورو ناناك ديو ٩٧٤ ترتيلة. نظم الإمام الثاني جورو أنجد ديو ٦٢ ترتيلة، و ٩٠٧ تراتيل نظمها الإمام الثالث جورو أمر داس. ساهم في هذا الكتاب القائد الرابع جورو رام داس مع ٦٧٩ ترتيلة ونظم القائد الخامس جورو أرجن داس ٢٢١٨ ترتيلة وأضاف القائد التاسع جورو تيغ بهادور ١١٥ ترتيلة إلى هذا الكتاب. أما التراتيل الباقية التي عددها ٩٣٩ فقد نظمها ١٥ قديسا آخر لا ينتمي إلى ديانة السيخ. من هؤلاء القديسين رواد حركة بهكتي (التصوف الهندي) رامانند(Ramanand) ، دهنا وسنت كبير (Sant Kabir)، وروي داس(Ravi Das)، والصوفي بابا فريد شكر.

ومن المعروف أن جورو جرنت صاحب في شكله الحالي ألفه القائد العاشر جورو جوبند سينغ بعد أن أضاف إليه كلمات القائد التاسع جورو تيغ بهادر وكلمات ١٥ قديسا آخر منتميا إلى

المعتقدات المختلفة ليعم دعمه لصحة الدين. إن نسخة غورو غرنث صاحب نسخة مكتملة للنسخة الأصلية الأولى المعروفة بـ غورو آدي غرنث التي لم تكن تحتوي على كلمات القائد التاسع غورو تيغ بهادر ولا على تراتيل ١٥ قديسا آخر. وبعد هذه الإضافة الجديدة اتخذ غورو غوبند سينغ قرارا بجعل النسخة الثانية المكتملة عالميا خالدا للسيخيين وقام بتتويج هذا الكتاب الثاني غورو غرنث صاحب كقائد هادي خالد في تخت دمدما صاحب لعام ١٧٠٨.

وفي إحدى الميزات الفريدة لهذا الكتاب أنه يستعمل بين طياته أسماء يبجلها الهندوس والمسلمون من أمثال غوبند، رام، هري، غوبند، الله، خدا، هذا يدل على روح التسامح الديني والعلماني لهذه الديانة واحترامها لمعتقدات ومقدسات الأديان الأخرى.



الهند على طريق المجد من جديد

- محمد سليم*

كانت الهند ولا تزال مهدا للثقافات المختلفة واللغات الكثيرة والأديان المتفرقة والأقوام الكثيرة. ومن الحضارات الأخرى القديمة المعاصرة للهند هي حضارة ميسوبوتاميا (Mesopotamia) وهي العراق وحضارة الصين وحضارة مصر وحضارة إيران. هذه الحضارات كلها قد نمت وازدهرت وخلفت آثارها على العالم الإنساني. ولكن الهند كانت تتمتع بمكانة مرموقة بسبب كونها في موقع استراتيجي مهم غني بالأراضي الخصبة والأنهار الجارية والبساتين الخضراء. فلم تكن الهند من أغنى البلاد ماديا في العالم فحسب بل أصبحت مصدرا للأديان المتفرقة ومرجعا للمذاهب شتى وما أروع ما بين هذه الحقيقة مولانا أبو الكلام آزاد:

"ويرى أن خالق الكون كان قد قرر أن تكون الهند مهدا لثقافات مختلفة وشعوب متباينة وقوافل متعددة وجماعات كثيرة، فلم

---

* باحث، مركز الدراسات العربية والإفريقية، جامعة جواهر لال نهرو، نيودلهي

بطلوع فجر التاريخ حتى بدأت هذه القوافل ترتحل إليها وقد رحبت الهند بكل منها ترحيبا حارا وفتحت صدرها بكل عطف وحنان. ومن هذه القوافل قافلة المسلمين وصلت إليها تتبع خطوات الآخرين واستوطنت بها فأصبحت الهند مجمعا فريدا للبحرين"[1].

والتاريخ الهندي الطويل حافل بقصص الغزاة الأجانب الذين سيطروا على البلاد ونهبوا ثرواتها ولكن عددا كبيرا منهم استقر في هذه البلاد واغتناها بكل ما عنده من الثقافات واللغات والآداب والقيم والتقاليد والعادات. وهذه الحقيقة قد ذكرها جواهر لال نهرو في كتابه الشهير "Discovery of India"[2] بالتفصيل.

ولكن الاحتلال الإنكليزي في القرن السابع أصبح نقطة تحول لهذه البلاد. لأن الغزاة السابقين الذين توجهوا إلى الهند فيما مضى، إما رجعوا إلى أوطانهم بعد مدة قليلة أو استوطنوا هذه البلاد بصورة مستقلة ليحكموا عليها حتى زمن طويل. فهم ساهموا بما كان عندهم من الثقافات والأدب والفنون، واعتنقوا الثقافة الهندية واستأنسوا بها إلى حد أنه لم يكن يوجد أي فرق بينهم وبين المواطنين الأصليين لهذه البلاد. وأما الإنكليز الذين حكموا هذه البلاد إلى مدة لم يتخذوها وطنا حقيقيا لهم. كانوا أجانب لطول مدة بقائهم في هذه البلاد فهم ذهبوا بثرواتها التي أصبحت معروفة

---

[1] آزاد، مولانا أبو الكلام: خطبات، ص ٢٩٩، مكتبة جامعة، دهلي
[2] Nehru, Jawaharlal: Discovery of India, p. 5, Oxford University Press.

بمصطلح خاص وهي Drain of Indian Wealth[3] (النزيف الثروة الهندية) ولم يحكموا هذه البلاد إلا لتنمية الاقتصاد البريطاني وتمديد أراضيها في المناطق الأخرى من العالم فقد استخدموا الهند كوسيلة للمواد الخام وسوق للأشياء والبضائع المنتوجة والمصنوعة في بريطانيا عن طريق الصناعات المتقدمة والتكنولوجيا الجديدة المتطورة فأصبحت الهند فقيرة معدمة. وهذه الحقيقة قد ذكرها بيبان شندرا في كتابه المعروف "India's struggle for Independence" (نضال الهند للاستقلال) بالتفصيل[4]

وفي هذه الأحوال اليائسة شمر زعماء الهند عن ساق جدهم لتخليص الهند من براثن الاستعمار الغربي وإرجاع المجد والشرف والعلا إليها من جديد فهم بدأوا تحت زعامة غاندي حركة قومية شعبية لم تشهد الأراضي الهندية من قبل. ومن أهم خصائص هذه الحركة القومية أنها اتخذت "اللا العنف" (Non Violence) كوسيلة فريدة لتحرير البلاد مما أشاد به الأجانب من الغرب حتى الإنكليز أنفسهم. لأن الحركات والثورات التي شهدها العالم الإنساني لم تكن مبنية إلا على العنف وسفك الدماء والدمار الشامل مثل الثورة الإنكليزية والثورة الفرنسية والثورة الشيوعية وغيرها. ولذلك،

---

[3] - هذه النظرية قدمها أولاً دادا بهاي ناوروجي Dada Bhai Naroji وكما ذكر هذه النظرية R.C. Dutt في كتابه المعروف Economic History of India، راجع للتفصيل India's struggle for Independence، Chandra Bipan, page penguin Books 1989

[4] - أيضا ص ...

البلدان الآسيوية والإفريقية الأخرى التي كانت تئن تحت سيطرة الاستعمار البريطاني أيضا حاولت أن تهرول على نفس الطريق لتحرير عنقها. وخير شاهد على ذلك هي الحقيقة أن الزعيم الهندي غاندي حينما كان يرتحل عام ١٩٣١م للحضور في مؤتمر المائدة المستديرة الثانية رحب به شعب مصر ترحيبا حارا حينما وصل إلى مصر في طريقه إلى بريطانيا وأنشد أمير الشعراء أحمد شوقي ترحيبا لغاندي ومن الأبيات :

" سلام النيل يا غاندي وهذا الزهر من عندي"*

هذه الأبيات تدل على أن مصر والبلدان الأفريقية كانت متأثرة بتعليمات غاندي وحركة العزة التي اتخذها في سبيل تحرير بلاده. حتى في هذه الأيام الزعيم الأفريقي الجنوبي نيلسون مانديلا يعد نفسه طالبا روحيا لغاندي. وهو يعترف بأنه قد استفاد بصورة كبيرة من تعليمات غاندي وتجاربه في تخليص بلاده من نظام التفرقة (Regime of Segregation) بين البيض الحاكمين والسود المحكومين.

ولكن الهدف وراء الجهود الهندية لم يكن التخلص من الاستعمار الغربي فحسب بل وضع النظام السياسي والاقتصادي والاجتماعي الجديد واختارت الهند الطريق العلماني والديمقراطي.

---

* شوقي - أحمد الشوقيات - المجلد الثاني ص ٥٩

وأما البلدان الأخرى فإنها قد فشلت في وضع مثل هذا النظام السياسي. يقول الخبير القانوني الهندي D.D. Basu:

"هناك بلدان كثيرة في العالم الثالث نالت حريتها من الاستعمار البريطاني في القرن العشرين ولكنها فشلت في وضع نظام سياسي مستقر جديد مبني على العدل والإنصاف والحقوق والمساواة فنرى بعضها منها يتعرض للانقلابات والصراعات الداخلية التي تكاد تزعزع بنيانها حتى بعض البلدان الأخرى التي انفصلت عن الهند مثل باكستان وبنغلاديش لم تستطع أن توفر نظاما سياسيا مستقرا مبنيا على الديمقراطية مثل الهند"[1] فلو كان الفضل يرجع إلى زعماء الهند الكبار في تخليص هذه البلاد من براثن الاستعمار من جانب، فالفضل لهم أكبر في اتخاذ طريق الديموقراطية والعلمانية واعتناق فكرة حركة عدم الانحياز (Non alignment Movement) في زمن الحرب الباردة بين الكتلتين الشيوعية والرأسمالية.

ورغم المشاكل الكثيرة التي تواجه الهند داخليا وخارجيا لا تزال هذه البلاد تجذب اهتمام العالم ويرى أنها سوف تنال مكانتها من جديد.

1- The constitution of India, D.D. Basu, Prentice Hall of India pvt. Ltd. Page 29, New Delhi 1999

وهذه الحقيقة قد اعترفها فريد زكريا الكاتب الهندي الأمريكي المعروف في افتتاحية مجلته الشهيرة The Newsweek [٣] الإنجليزية يقول:

" إن الهند والصين كلتيهما من أقدم الحضارات وهما أكبر وأقوى الاقتصادات العالمية التي لا تقتصر على الغرب للاستيراد، والدليل على ذلك أنه قبل عدة سنوات حينما شهدت اقتصادات آسيا الشرقية أزمة خطيرة لم تتأثر اقتصادات الهند والصين بل استمرت في النمو".

وهناك عدد كبير من المحللين السياسيين في الشرق والغرب الذين يعترفون أن الهند سوف تلعب دوراً كبيراً في السياسة العالمية ومنهم Martin Jacques من مدرسة الاقتصاد بلندن[٤] وكفى بذلك دليلا أن الهند بدأت تطالب مع اليابان وألمانيا وبرازيل عضوية مستقلة في مجلس الأمن بسبب كونها واحدة من أقدم الحضارات وأكبر ديموقراطيات في العالم وبلدا ثانيا من حيث التعداد السكاني وثالثا بالنسبة للنمو الاقتصادي السريع ورائدا في مجال تكنولوجيا المعلومات والفضاء وزعيما للبلدان النامية في الشؤون السياسية والاقتصادية وخاصة في تسوية العلاقات التجارية بين البلدان

٣- The Newsweek, p. oct. 5 2004

٤- Martin Jacques 5 Nov Guardian Newspapers ltd 2004

النامية والبلدان المتقدمة في منظمة التجارة العالمية World Trade Organization[11].

والهند لا تزال تواكب مع الزمن. فقد فتحت اقتصادها للاستثمار الأجنبي نظرا للاتجاهات الاقتصادية العالمية الجديدة والآن تملك مبالغ هائلة من العملة الأجنبية.

ومن الناحية الثقافية للهند مركزا في العالم. فالسينما الهندي لا يزال يؤثر على الساحة الدولية. والأدوية الهندية القديمة المعدة من الأعشاب والمعروفة بأيورفيدا(Ayurveda) واليوناني لا تزال تلاقي قبولا في العالم. بسبب كونها خالية من أي أثر مضاد مضر للصحة البشرية والرياضة البدنية الهندية التي لاقت قبولا عاما في أرجاء العالم هي يوغا Yoga. ويكفي بعظمة الهند الثقافية دليلا أن عددا كبيرا من المعابد الروحية المختلفة في هذه البلاد.

فإلى ماذا يشير كل ذلك، ألا نظن أن الهند على طريق المجد من جديد؟.



مساهمة الأطباء الهندوس في الأدب الطبي الأردوي

- الحكيم وسيم أحمد الأعظمي*

ترجمة: أورنك زيب الأعظمي**

ن الأعضاء الثلاثة، اللغة الأردية وآدابها والطب اليوناني والأطباء الهندوس، يحتلون أهمية كبرى في الخلفية العلمية والفنية والتاريخية لهذه اللغة. وبجانب كشف هؤلاء الأطباء عن الإمكانيات الحديثة في تطوير اللغة الأردية وآدابها وإذاعة الطب اليوناني فقد أوجدوا سبلا حديثة في بناء الأفكار الطبية المروجة. وعلاوة على المعالجة والمداواة فقد أظهروا لياقة ممتازة في إجراء صحافة طبية حية وكتابة مقالات راقية ورسالات طبية شاعرة وتأليف سير ذاتية ممتازة وترويج التجارب الطبية الشخصية وتصديقها وتكذيبها

* - باحث، المجلس المركزي للبحوث في الطب اليوناني

** - باحث، مركز الدراسات العربية والإفريقية، جامعة جواهر لال نهرو

حسب الحاجة وقدموا مواقفهم من التأليف والتحرير بكل سذاجة وحماسة وقوة.

وأول ما نجده من خدمات الأطباء من الهندوس في تطوير الأدب الطبي هو "بيت الحكمة" الذي قام بمهمته العباسيون. فلما سمع المهرة الهنود عن تكريم أحد خلفائهم للعلم والعلماء ارتحل بعضهم من الهند إلى بغداد وقاموا بترجمة بعض الرسائل الويدية (Vedas) من الفارسية القديمة إلى العربية وفيما بعد أصبحت هذه المعلومات الطبية جزءا من الأدب الطبي اليوناني العربي بعد ما نالت بعض الحذف والإضافة.

وكذلك قام الأطباء الهندوس بتأليف كتب في الفارسية، يزهو عددها، على حد معلوماتي ودراساتي، على اثني عشر كتابا. (تحتوي على مؤلفات دي سلوا حكيم بوطال بعنوان "أحسن التجارب" للمنشي هرديا و"المفردات" للحكيم بتشو لال جيو و"معيار الأمراض" للحكيم رام برشاد المعلوم أبادي و"ضروري المطب" للحكيم مهتاب راي.

ولو أن خدمات الأطباء الهندوس في مجال اللغة الأردوية ليست بكثيرة عن جهة التأليف والتصنيف ولكن الميل إلى مواجهة المقالق الذهبية والنحوية والأرضية أكثر وأوفر بالنسبة إلى غيرهم. وكذلك ولو أن مؤلفاتهم تفقد تنوع المواضيع الطبية ولكنهم قدموا

إنفاقا كاملاً إلى حل عقد القضايا العقلية والفكرية والاقتصادية التي يمر بها الإنسان في حياته العادية.

التراجم الكتابية

وفيما يلي فهرس لمؤلفات بعض الأطباء الهندوس الطبية الأردوية التي تدل موضوعاتها على حذقهم وسعتهم الذاتية:

جوهر حكمت (جوهر الحكمة) وجري بوتي (العقاقير) وعطاء دستي (الوصفات الطبية) للحكيم بهاري لال وعلم وعمل فن جراحي (علم وعملية الجراحة) للدكتور برج لال هيوش وسل ودق كا قدرتي علاج وامداد (المداواة الإلهية والإمساك البهاقي للسل والدق) للحكيم هر غوبند داس نشتر ورسالة تشم (كتاب العين) للحكيم برجهلال مسيح بهار نحوه ولمنبر توليد (فهرس التوليد والنسل) للحكيم بابو رام رتنبال شيدا وهدايت نامه حاملة رتنه موسوم المعروف هدايت نامه بسرورس بتشمار (إرشادات للحاملة والمرضعة والتربية) وهدايت نامه صحت (إرشادات عن الصحة) للحكيم هر نام داس وهدايت نامة دلنيشين هند (إرشادات لمرضعات ومرضعات الهند) للحكيم تيرة رام الفيور وراجبادي ولد كا پرورش (ولده وصحته وتربيته) للحكيم راج موهاني ومفتاح صحت (الهادي إلى الصحة) للحكيم بريم داس ونباتات ونباتاتي خوراك (النباتات والأغذية النباتية) للحكيم موهن

لال سوني وأصول علم جراحي (أصول وقواعد فن الجراحة) (المجلد الأول) وعلم وعمل جراحي (علم وعملية الجراحة) (في خمسة أجزاء) للحكيم زمورتي بيساك ودرس جراحي (دروس الجراحة) (المجلدان) للحكيم بابو ديال تشندر شوم وماتر مرجهري (الجراحة الصغرى) للحكيم أر. سي. بوتهر وهدايت بتشه بالشا المعروف بتشوبوت كنا حكيم (طبيب لأمراض الصبيان) وتحصيل طب كي كتاب (كتاب دراسة الطب) المجلدان للحكيم بورا رام وقرابادين دوبلي وخزينة الأطباء (في خمسة مجلدات) وكليد حكمت (مفتاح الحكمة) في سبعة مجلدات وتحفة الساكلي للحكيم راج روب دوبلي وهندوستاني جري بوتيان أو بلك وهند كي جري بوتيان (العقاقير الهندية والباكستانية) للحكيم الصوفي تشمن برشاد وجوهر طب أو جوهر حكمت معروف به طب كالجوهر (جوهر أو زبدة الطب)، وكامل حكيم (الحكيم الكامل) ورساله بواسير أور اسكا علاج (كتاب البواسير وعلاجه) للحكيم رام كرشن وجري بوتيون سي علاج (أسلوب المداواة عن طريق العقاقير) للحكيم مادر سنغ وجري بوتيون كي خواص (خصائص العقاقير) للحكيم داود سنغ وكتاب الحميات وكتاب الأدوية وكتاب أمراض غشاء مخاطي (كتاب أمراض الغشاء المخاطي) وكتاب الأورام للحكيم ديوي داس وهمدرد أطفال (كريم الأطفال) ورموز علاج وتشخيص (رموز المداواة والتشخيص) للحكيم جعفر [illegible] وتاج الشباب

وتاج المقاصد وتاج الحكمة وتاج طبي انسائيكلوبيديا (موسوعة التاج الطبية) ومسائل بره كنترول (ضبط التوليد العلمي) ومجربات حكماي هند وپاك (تجارب حكماء الهند وباكستان الطبية) للحكيم هري چند الملتاني وبوتي نامه (رسالة العقاقير) للحكيم تلوك سنغ وجري بوتيون أور ان كي فوائد (العقاقير وفوائدها) ومعمولات ومجربات (المقالات والمجارب الطبية) وهدايات كشته سازي (إرشادات عن تصنيع التكليس) واكسيري كشته جات (المكلسات الكيماوية) وعلم وعمل كشته جات (علم وعملية المكلسات) ونمول كشته جات (المكلسات النادرة) للحكيم پندت كرشن شرما وهند وپاك كي جري بوتيون اور ان كي عجيب وغريب فوائد (العقاقير الهندية والباكستانية وفوائدها العجيبة) وتني جواني (الشباب من جديد) للحكيم كرشن كنوجة شرما وهوميوپيتهي بيلي الأدوية (بيان الأدوية لهوميوبيتي) (المجلدان) ونخب كي منتخب مركبات (مركبات نلهي المختارة) وهوميوبيتي خلاصه اكسير ورميجن (باقة هوميوبيتي للأزهار الكيماوية) للحكيم رام لبابا وسملقع الأعضاء وتلخيص التشريح (قسم الأطراف) والتشريح (قسم الصدر) والتشريح (قسم المفاصل) وجيبي تشريح (كتاب جيبي للتشريح) ومخفي مجربات (تجارب طبية خفية) للحكيم هرروندت سنغ التبع وحكمت كي مرشد (نور علم الطب) للحكيم سولتي لجودهيا غرجي مهاراج وبعض مؤلفات الحكيم كورل دهير

كانت خدمات هؤلاء الأطباء الهندوس محدودة في مجالات الأدوية والتلخيص والصيدلة وشيء من المعالجات وعلم التشريح. فإني لم أجد حتى الآن كتابا يتحدث عن مبادئه أو قواعد الطب اليوناني إلا كتاب "شده كا تصور طب اور سائنس ميں" (تصور الصحة في الطب والعلوم) للحكيم عبد اللطيف الفلسفي والحكيم شكيل أحمد الشمسي والحكيم مظهر سبحان العثماني.

وعلى كل حال، هذا العرض عرض تام لمؤلفات الأطباء الهندوس ويمكن لنا أن نضيف إليه قدرا مخصوصا والجدير بالذكر عنهم أنهم يميلون إلى مواجهة الحقائق الأرضية فإنهم يقللون استعمال الكلمات التي يتسع نطاق معانيها أو يصعب فهمها

الصحافة الطبية

ثبتت الرسائل والجرائد والصحف أكثر فائدة ورواجا وعملا من الكتب والمؤلفات في نشر العلوم والآداب وتبليغ الأفكار والآراء والنظريات وبثة المعلومات والمواد. يقول مسعود أحمد البركاتي:

" كل شيء يبدو في الصحف قبل بدايته في الكتب ولو كان العالم الغربي أو العالم الإسلامي، الحركات الدينية أو الميول الاجتماعية، الازدهار العلمي أو الإنجازات الفكرية، سبل الأمن والصلح أو غزوات القتال والحرب".

إن الصحافة الأردوية لها تاريخ قديم ولا نتكلم هنا إلا عن الصحافة الطبية حسب الموضوع فإن الصحافة الطبية في اللغة الأردوية تبدأ بصحيفة "طبابت" لجورج إيسحب وهي صدرت من لاهور في وسط القرن التاسع عشر المسيحي. أول عددها ظهر في ١٨٥٥م ثم أصدر الدكتور متين الشاه في ١٨٧٥م مجلة طبية شهرية باسم "سرلة طبابت" ولكنهما – كما أظن – لم تتعلقا بالصحافة الطبية اليونانية فإني لم أدرسهما إلا أنهما جاء ذكرهما ضمن الصحف الطبية في مختلف المصادر ولذلك فإني أقول قول الإيقان والشك معا وخلال فترة مضت في البحث عن الصحف الطبية وجدت فرصة دراسة ١٦٠ صحيفة طبية على الأقل وبحثا عن مديري التحرير الهندوس فيما بينهم غمرني السرور بما أنهم قد ساهموا في هذا المجال أيضا ولعبوا دورا مهما في تطورها وأول صحيفة أدارها طبيب هندوسي على حد دراستي ومعلوماتي – هي "مخزن حكمت" مديرها كنج بهاري لال جوش. صدرت هي في ١٨٨٩م عن أمرتسر ثم تبعها صحف طبية أخرى فهرسها فيما يلي:

"نيش أنارك" مديرها ظاكردت شرما، صدرت عن لاهور سنة ١٩٠٤م و"مستانه جوغي" مديرها الحكيم الصوفي تلسي برشاد، صدرت عن دلهي ولاهور عام ١٩١٣م و"حكمت طبعي" مديرها الحكيم لاله سري رام لوساج، صدرت عن أنبالة سنة

١٩٣٤م و "طبي دنيا" مديرها مهر تشمند سهيل، صدرت عن لاهور عام ١٩٣٤م و "زهر زندگي" مديرها مهانند، صدرت عن دلهي سنة ١٩٣٨م و "صحت ودولت" مديرها الحكيم ترلوك سنغ، صدرت عن راولبندي عام ١٩٣٩ و "راز صحت" مديرها الحكيم بهاري لال خار، صدرت عن جالندهر عام ١٩٥٠م و "الحكمت" مديرها الحكيم رام سروب كبور، صدرت عن أنباله سنة ١٩٥٠م و "حكيم حاذق" مديرها ويدراج، صدرت عن دلهي عام ١٩٥٠م و "دولت كي بطرش" مديرها برتيو، صدرت عن باني بت سنة ١٩٥١م "تندرستي" مديرها الحكيم برس رام، صدرت عن نيو دلهي سنة ١٩٥٢م و "زهير صحت" مديرها الحكيم كرشن البلندو بوري، صدرت عن امرتسر سنة ١٩٥٥م "العلاج" مديرها الحكيم قمة رام ورما، صدرت عن رودي حصار سنة ١٩٥٥م و "نرالا جوطي" مديرها الحكيم هري تشمند الملتاني، صدرت عن باني بت سنة ١٩٦٠م و "طريقة علاج" مديرها جيتانند، صدرت عن حيدرآباد الدكن سنة ١٩٦٤م.

وبعد سنة ١٩٦٤ قد توقف رواية إصدار الصحف والجرائد الطبية الأردوية تحت إدارة تحرير الأطباء الهندوس بل كلها قد انعدمت، وعلى كل حال، فقد كانت افتتاحيات هذه الصحف محتوية على الشعور المعاصر ومنطلقة من الفن كما كانت أكثرها تصدر

عندها الخاص حتى أن يصدر كل سنة عدده الخاص في شهري يناير ويونيو لكل عام.

كتّاب البحوث والمقالات

كانت الصحف الطبية الأردوية تنشر من وقت لآخر مقالات وبحوث الأطباء الهنديين وإن كانت لغتها سلسة وعامية إلى حد ولكن لا بد لنا من الاعتراف بأنها كانت تحتاج للتحسين وتصحيح مستوى البحث والتحقيق. وممن نشرت مقالاته وبحوثه في هذه الجرائد والمجلات هم الحكيم عبد الملك نقشبند والحكيم منظور أحمد والحكيم [illegible] والحكيم [illegible] والحكيم كبير الدين [illegible] والحكيم [illegible] شرما والحكيم [illegible] والحكيم [illegible] لال [illegible] والحكيم [illegible] لال والحكيم [illegible] والحكيم [illegible] والحكيم [illegible] شرما والحكيم [illegible] والحكيم [illegible] رأي [illegible] الأطباء الحكيم [illegible] ورئيس الأطباء الحكيم [illegible] شرما وغيرهم من الأطباء الهنديين ونشأ بحوث وتحقيقات الحكيم [illegible] لال [illegible] فقد [illegible] سلسلتها حتى القرن العشرين المسيحي

تجاربهم الطبية

ويوجد معظم مساهمات هؤلاء الأطباء في صورة البياض والتجارب الطبية التي تعتقد بتطويرها في الفنون والعلوم الأخرى الموجودة في البلاد وخارجها. إن هؤلاء الأطباء أظهروا حماسا ورغبة وحبا وحذرا في هذا المجال السري ولذلك قد خصصت صفحات من معظم المجلات والجرائد لنشر هذه التجارب الطبية كما جرى رواج تأييدها وتقييدها. والجدير بالذكر في هذا الشأن مجلة "الحكيم" الصادرة من لاهور فهي حققت دورا علميا نشيطا في هذا الباب.

قد أظهر الأطباء الهندوس سمة الأخلاق المثالية في نشر وإذاعة تجاربهم الطبية وتوصياتهم الفنية وقاموا هذه الرواية بأسلوب علمي ساذج. إلى ترسخت لتجارب طبية ٢٥٠ طبيبا هندوسيا على الأقل إلا أن معرفتنا عن سير معظمهم محددة ولكن لو قرنا بمولدهم وموجز سيرهم ونشرناها لتجلى لنا خدمات هؤلاء الطبية في هذا المجال. نذكر فيما يلي غيرها لأسمائهم:

الحكيم ألنا بركاش شرجي والحكيم أمرناث شرما والحكيم أمير تشندوتش والحكيم أمير سنغ والحكيم أجودهيا سنغ والحكيم صبرهي ألم بركاش والحكيم ج. أمرناك سنغ والحكيم س.ج. رام تند الكرة بوري والحكيم بلنت برج لال سوهاره والحكيم بنند بهن داس

والحكيم بشن سنغ تشاهل والحكيم بكرما جيت نانده والحكيم بشمبر برشاد بنواري لال والحكيم ملبير سهائي الميرتي والحكيم بورا رام الموتدمي وفخر الأطباء الحكيم بيرال بورغا رام والحكيم بهاري لال والحكيم بهاغ رام شرما والحكيم فتشو هري بخت رام والحكيم بهو لاناة والحكيم بارس سنيلسي والحكيم بها لال والحكيم بيارا سنغ والحكيم تارا سنغ وزبدة الحكماء تارا سنغ والحكيم تلسي داس سنيلسي والحكيم تلوك سنغ والحكيم تيج ناة رشي والحكيم ثرون مل والحكيم تيك تشند نندة والحكيم طاكر ديا نند ورئيس الأطباء الحكيم طاكر ديول سنغ والحكيم جسنا داس والحكيم جسا داس جيكا والحكيم جنتردن النيوبيدي والحكيم جولمر سنغ والحكيم جورتي برشاد والحكيم جوهر اج ورما والحكيم جوند سنغ وحاذق الأطباء الحكيم ج س داس ساجد والحكيم جورتي برشاد والحكيم جي هربال خمة والحكيم تشرن داس عتقل والحكيم جمن لال والحكيم تهورلي تشلدن لال سهغل والحكيم تشلي لال هيتا والحكيم تشرولي لال كوهلي والحكيم تشميت رام والحكيم تشداسي لال قمر والحكيم بنت حكم تشند شرما والحكيم خرى تشند أمروجه والحكيم خوشحال لالي والحكيم رام بال والحكيم رام جي داس والحكيم رم تشند غوسله والحكيم رام رتشبال والحكيم رام سروب كبور والحكيم رام ناة تشك والحكيم رهبر داس شرما والحكيم روب تشند والحكيم بنت ساتين داس والحكيم بنت سادهو رام والحكيم ساتك رام والحكيم سدا رام

بكرول والحكيم سردار سنغ سرمدي والحكيم يندمن سري رام الحكيم الحاذق والحكيم سري نرايين شرما والحكيم سكها رام والحكيم سند داس والحكيم سنتر داس ملك رال والحكيم سوامي كيدارناة والحكيم سوهن لال منيلسي والحكيم سيوارام سوندهي والحكيم شاري لال فدي الطب والحكيم شيو ديال مكي والحكيم شيوراج بهادر الكنتوري والحكيم شيو رام والحكيم صاحب رام والحكيم فتح بهادر والحكيم فقير تشند والحكيم فقير تشند بهار عوا مشكور والحكيم كالو رام حاذق الأطباء والحكيم كشن لال والحكيم لي.من. سنتو والحكيم لدس. كرتار تشند والحكيم كيدارناة والحكيم كيدرا تشند شرما والحكيم عيش دت شرما والحكيم عوبش داس لعقي والحكيم عوربخش سنغ بهادر والحكيم عوربال سنغ والحكيم عوردبال سنغ والحكيم عوردهن والحكيم عوكل تشند والحكيم جهل تشند والحكيم عمند سنغ والحكيم لال سنغ والحكيم لاله سري رام تومساج والحكيم لاله منحل داس الحكيم الحاذق والحكيم لاله وزير تشند تنده والحكيم لاله هري برشاد والحكيم لاهوري برشاد مهتل والحكيم لبورام عوجبره والحكيم مسرهر لال والحكيم تشمن داس والحكيم لعل تشند والحكيم ملاهورام والحكيم ممت رام والحكيم لمرناة شرما والحكيم يقتت مي رام بهاطي والحكيم منشي لال أهرول رقضر الفن الحكيم موتي رام والحكيم موهن سنغ والحكيم موهن لال الحكيم الحاذق والحكيم موهن لال القشاة بلادي والحكيم

مهاجر والحكيم مهاراج كرشن بهاتيه والحكيم مهار لعبه تشهومل والحكيم مهندر ناثا شرما والحكيم بندت مهندر ناثا والحكيم ناتك تكند أنند والحكيم لتها سنغ والحكيم نتهو رام والحكيم نتهو لال سروني والحكيم ننتهو مل والحكيم نراين داس شرما والحكيم نرمل داس والحكيم نرنجن ديو والحكيم بندت نند لال والحكيم ودهايا رام بلوال والحكيم ودهايا رام جلالتي والحكيم هنسا نند تلوك تكنند والحكيم هر تكنند تشوبرا والحكيم هربنس رام والحكيم هري شنكر والحكيم كرشن صابري والحكيم هير سنغ والحكيم يتيال.

إن تجارب هؤلاء الأطباء الطبية نشرت في مجلات "أيورويد مساتشار" الصادرة عن امرتسر "الحكمت" الصادرة عن أنباله و "الحكيم" الصادرة عن لاهور و "العلاج" الصادرة عن حصار و "المسيح" الصادرة عن دلهي و "بيغام أيورويد" الصادرة عن امرتسر و "تندرستي" الصادرة عن نيودلهي و "حكمت طبي" الصادرة عن انباله و "حكيم حاذق" الصادرة عن دلهي و "نوقت كي بازش" الصادرة عن دلهي و "راز صحت" الصادرة عن جالندهر و "رهبر زندغي" الصادرة عن دلهي و "رهبر صحت" الصادرة عن امرتسر و "طبي دنيا" الصادرة عن لاهور و "طبي دانجست" الصادرة عن حيدر آباد (الباكستان) و "هربل علاج" الصادرة عن حيدر آباد و "مستانه جوغي" الصادرة عن لاهور ودلهي و "كرالا جوغي" الصادرة عن بتي بت كما جمعت في كتب "أسرار

صدري" (خزينة الأطباء) ورموز الأطباء وطب حيوانات ومجربات أطباء وبياض مجربات.

سيرهم الذاتية

وبجانب هذه الكتب والجرائد فقد نشرت سيرهم الذاتية لدى ذكر مجرباتهم الطبية التي نشرت في مختلف المجلات والجرائد وذلك على سؤال مدير التحرير. وهكذا فقد جاءت سير ذاتية موثوق بها ومتنوعة وحاملة أفكارا متعددة الجوانب في الأدب الطبي الأردوي ونشرت في المجلات والجرائد بدون أي تحقيق وترتيب وإضافة – ولما نقرء هذه السير الذاتية لهؤلاء الأطباء الهندوس نجد حياتهم الصالحة والعامة الشاملة على الحقائق الصالحة بجانب أسلوبهم السهل الذي يحمل معلومات جمة وحقائق عديدة.

كتابة الرسائل:

كتابة الرسائل ليست بشيء بديع في الأدب الأردوي وقد نجد رسائل أدباء وشعراء وعلمت سذاجتها بدون التكلف والتصنع، وهؤلاء الأطباء الهندوس – حسب دراستي وفكرتي – أكثر ميلا إلى الحقائق الأرضية من غيرهم من الأطباء المسلمين فكل ما كتبوه إلى مديري التحرير لمختلف المجلات يدل على الصداقة والأمانة بأسلوب مباشر غير متكلف.



THAQAFAT-UL-HIND : Statement of ownership and other particulars.

FORM IV

(See Rule 8)

1. *Place of Publication* : Indian Council for Cultural Relations, Azad Bhavan, Indraprastha Estate, New Delhi-110 002

2. Periodicity of its Publication : Quarterly

3. Printer's Name : Rakesh Kumar

   Whether citizen of India? : Yes

   Address : Director-General, Indian Council for Cultural Relations, Azad Bhavan, Indraprastha Estate, New Delhi-110 002

4. Publisher's Name : Rakesh Kumar

   Whether citizen of India? : Yes

   Address : Director-General, Indian Council for Cultural Relations, Azad Bhavan, Indraprastha Estate, New Delhi-110 002

5. Asstt. Editor's Name : Rizwanur Rahman

   Whether citizen of India? : Yes

   Address : Indian Council for Cultural Relations, Azad Bhavan, Indraprastha Estate, New Delhi-110 002

6. Name and address of individuals who own the newspaper : Director-General Indian Council for Cultural Relations, Azad Bhavan, Indraprastha Estate, New Delhi-110 002

I, Rakesh Kumar, hereby declare that the particulars given above are true to the best of my knowledge and belief.

Sd/- Rakesh Kumar
Signature of Publisher